موقف ابن القيم

من التأويل اللغوي والنحوي

(691هـ - 751هـ)



إعداد

سالم بن أحمد بن علي جابر

دار الوفاق

موقف ابن القيم
من التأويل اللغوي والنحوي
(٦٩١هـ - ٧٥١هـ)

إعداد
سالم بن أحمد بن علي جابر

دار الوفاق
DAR AL WEFAQ

ⓒ **دار الوفاق الحديثة للنشر والتوزيع**

رقم الإيداع: ٢٠٢٢/١٧٩٦٣

ردمك: ٩٧٨-٩٧٧-٨٦٢٧٣-٠-٥

الكتاب: موقف ابن القيم من التأويل اللغوي والنحوي (٦٩١هـ - ٧٥١هـ)

إعداد: سالم بن أحمد بن علي جابر

القياس: ١٧ × ٢٤ سم

الصفحات: ٣٨٠ ص

الطبعة الأولى

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢م

أصل هذا العمل رسالة ماجستير تقدم بها الطالب إلى مجلس كلية التربية بالمكلا/ جامعة حضرموت للعلوم والتكنولوجيا

وكانت لجنة المناقشة تتألف من الأساتذة التالية أسماؤهم:

الأستاذ الدكتور/ عبدالمنعم أحمد صالح (رئيسًا ومناقشًا خارجيًا)

الأستاذ المشارك/ عبدالله صالح بابعير (عضوًا ومناقشًا داخليًا)

الأستاذ المساعد/ سعيد أحمد البطاطي (عضوًا ومشرفًا)

وقد أجيزت الرسالة بتقدير عام (ممتاز).

الإهداء

- إلى والدي العزيز الذي لازال يوصيني بالعلم ويوفر لي أسبابه مذ كنت صغيرًا.
- إلى والدتي أقر الله عينها وأعانني على برها.
- إلى الزوجة الصابرة المحتسبة في البأساء والضراء.
- إلى أولادي محمد ومزنة وأميمة وخديجة وشيماء وأحمد وعبدالله.

إليهم جميعًا أهدي هذا العمل المتواضع.

الباحث

شكر و تقدير

﴿رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ﴾

أحمد الله على إحسانه وأشكره على توفيقه وامتنانه، فقد منّ عليّ بإنجاز هذا البحث، وهيأ لي من أعانني على إنجازه أفرادًا وجماعات، فإنه سبحانه الكريم المنان.

ثم أتوجه بشكري الجزيل وتقديري العالي إلى أستاذي الجليل سعيد أحمد البطاطي، الذي تفضّل عليّ بقبول الإشراف على هذا البحث، و أعانني على إعداده، حتى استوى على سوقه، فلقد أفدت فوائد جمّة من علمه الغزير، وآرائه السديدة، ودماثة خلقه، وكان كثيرًا ما يزودني بتوجيهات سديدة مصدرها القراءة الدقيقة الناقدة للبحث، ومع ذلك كله لم يكن متعصبًا لرأيه، ولا متحيّزًا لفئة، فجزاه الله عني خير الجزاء، وأتمّ عليه النعمة والصحة، وجعله ذخرًا للعربية.

كما أسجل شكري لأساتذتي الفاضلين في قسم اللغة العربية، وأخص منهم عبدالله بابعير الذي ساعدني في مراحل البحث المختلفة، وفتح لي مكتبته العامرة، فأسأل الله أن يجزيه خير الجزاء ويبارك في علمه.

ولا يفوتني هنا التنويه بجامعة حضرموت رئاسة، وعمادة بحث علمي، وإدارة، وكلية التربية، عمادة وإدارة، وقسم اللغة العربية، فقد فتحوا أمامي بوابة الدراسات العليا، وذللوا لي الصعاب، فلهم منّي الشكر والتقدير.

ولا يفوتني أن أشكر أخي أبا أسامة محمد سالم بن علي جابر الذي غرس في نفسي فكرة الدراسات العليا، ورعاها مذ كانت بذرة بدعم مادي

ومعنوي، فله مني جزيل الشكر والثناء.

وأشكر جمعية الحكمة اليمانية الخيرية على دعمها المادي ومساندتها لي حتى نهاية البحث، فلهم مني جزيل الشكر والامتنان.

وفي هذا اليوم أقدّم شكري الجزيل إلى أساتذتي الأجلاء أعضاء لجنة المناقشة، رئاسة، وأعضاء، لتفضلهم عليّ بقبول مناقشة هذه الرسالة، فهم أهل لتقويم اعوجاجها، وسدّ ثلومها، وتلافي قصورها، فأسأل الله أن يثيبهم عني خيرًا، وأن ينفع بهم وبعلمهم.

وأخيرًا أشكر كل من أعانني على إنجاز هذه الرسالة مكثرًا أو مقلاً، فهم أهل للفضل والخير وأجرهم على الله.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

فهرس الموضوعات

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

المقدِّمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وسلَّم، وبعد.

فلقد تبوأ التأويل مكانة عالية في علم العربية، إذ عليه المعوّل في فهم كثير من التراكيب والمفردات.

وقد ارتبط التأويل في بداياته الأولى بالتفسير وتوضيح المعنى، مذ بدأ المفسرون يفسرون كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فكانت اللُّغة معوانًا لهم في تفسير النصوص وتوضيحها، ففسروا غريب القرآن والحديث، مسترشدين بالشعر وكلام العرب في ذلك.

ومع مرور الزمن واختلاط الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية، أثّرت هذه الثقافات في كثير من الفرق الإسلامية، فأصبحت جزءًا من تفكيرها، وأدى ذلك إلى احتدام الصراع بين هذه الفرق الإسلامية، ونشوب المعارك الكلامية بينها، واتّكأت كل فرقة على التأويل في إبراز حججها، حتى أصبح التأويل في هذه الحِقبة مصطلحًا يعنى بصرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر محتمل.

وقد ظهرت اتجاهات لها خطرها الكبير على الفكر الإسلامي، إذ تناولت هذه الفرق النصوص بالتحريف؛ لنصرة مذهبها فحرّفوا الكلام عن مواضعه، فتصدّت لهم طائفة نافحت عن كتاب الله، وعن سنة رسول الله بالحجج النيرة والبراهين البينة، وكشفت للناس ما يَلبِسون.

وأحسب أن ابن القيم واحد من أولئك العلماء الذين نافحوا عن كتاب الله، وعن سنة رسوله، فكانت له صولات وجولات مع المؤولين المفرطين،

فردّ بشدة تأويلهم المتعسف المتكلف الذي لا يلائم اللغة والشرع، وهذا ما دفعني إلى تتبع موقف ابن القيم من التأويل.

وقد كنت - أيام الطلب - أقرأ بين الفينة والأخرى في أثناء كتب ابن القيم عن التأويل، فوجدت أن لابن القيم موقفًا من التأويل جديرًا بالعناية والاهتمام، وحريًا أن يتناوله بحث يسبر أغواره، ويبين مفهومه، ويستقصي مسائله، فجال في خلدي أن أجمع وأوضح ذلك الموقف، ولكني - حينئذ - عدلت عن ذلك؛ لقلة الخبرة، وخوف الزلل والخطل، فلما آن الأوان لاختيار موضوع الماجستير عقدت العزم على لمّ شتات هذا الموضوع؛ للنظر في صلاحيته، قيمة ووفرة، فوجدته كذلك، فعقدت العزم على أن يكون موضوع رسالتي (موقف ابن القيم من التأويل اللغوي والنحوي).

وهذا العنوان هو ثمرة مشاورات وتوجيهات أستاذيّ الفاضلين عبدالله صالح بابعير، و سعيد أحمد البطاطي فلهما مني جزيل الشكر والامتنان.

وتكمن أهمية هذا البحث في الآتي:

١- أن التأويل - الذي هو التفسير والتوضيح - أفاد العربية كثيرًا في فهم نصوصها، فلا بد منه لفهم كثير من التراكيب، وبقدر هذه الإفادة فإنه قد يضر بها إذا تأثر بفكر دخيل على ثقافتنا، كعلم الكلام والمنطق، فيقوم بِلَيِّ أعناق النصوص لتوافق أصول هذا العلم الوافد.

٢- تنزيه كلام الله وكلام رسوله مما اقترفه المفرطون في التأويل من تشويه الدلالات اللغوية، وتحريف النصوص الدينية.

٣- إظهار تمكُّن ابن القيم في النحو واللغة.

٤- تمكُّن ابن القيم من حلّ المشكلات اللغوية التي دفع عنها مقولة التأويل، بآليات لغوية أخرى غير آلية التأويل.

وقد كان لابن القيم موقف واضح في بيان هذه الأمور، حاولت تتبع هذا الموقف، وإبرازه موقفًا له من التأويل، وإني لأرجو أن أوفق في إبراز هذا الموقف.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسم على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

- **المقدمة:** -

بيّنت فيها أهمية الموضوع، والداعي لاختياره، ومنهج البحث، وأقسامه.

- **التمهيد:** -

عرّفت فيه بابن القيم تعريفًا مختصرًا، وتناولت أبرز سمات منهجه في دراسة النحو واللغة.

- **الفصل الأول:** -

جعلته بعنوان (أحكام عامة)، وقسمته على ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** -

تحدثت فيه عن التأويل ومظاهره الأخرى.

- **المبحث الثاني:** -

حاولت فيه تعرّف معاني التأويل في اللغة، وفي القرآن الكريم والسنة، وفي الاصطلاح، ثم عرجت على معناه عند النحويين، وعلى علاقته بعلم الكلام.

- **المبحث الثالث:** -

جعلته لمفهوم التأويل عند ابن القيم، من حيث معناه، وأقسامه، ومجاله، وشروطه، وقوانينه.

- **الفصل الثاني:** -

جعلته بعنوان (موقف ابن القيم من التأويل اللغوي)، وقسمته على ثلاثة مباحث: -

- **المبحث الأول:** -

تحدثت فيه عن التأويل في دلالة الألفاظ، وعن المشترك والترادف، مشيرًا إلى رأي ابن القيم.

- **المبحث الثاني:** -

تحدثت فيه عن التأويل بالمجاز، مبينًا موقف ابن القيم منه.

- **المبحث الثالث:** -

تحدثت فيه عن موقف ابن القيم من التأويل في أسماء الله وصفاته، موضحًا موقف ابن القيم منه.

- **الفصل الثالث:** -

جعلته بعنوان (موقف ابن القيم من التأويل النحوي)، وقسمته على أربعة مباحث: -

- **المبحث الأول:** -

تحدثت فيه عن الحذف والإضمار مبينًا موقف ابن القيم منه.

- **المبحث الثاني:** -

تحدثت فيه عن الحمل على غير الظاهر، مشيرًا إلى رأي ابن القيم.

- **المبحث الثالث:** -

تحدثت فيه عن الأصل النحوي في المرفوعات والمنصوبات والمجرورات والتوابع، مشيرًا إلى رأي ابن القيم.

- **المبحث الرابع:** -

تحدثت فيه عن بعض المسائل الأخرى المرتبطة بالتأويل، كالزيادة، وزمن الفعل وإعرابه، ومعاني بعض الحروف وتركيبها، موضحًا موقف ابن القيم من ذلك.

- **الخاتمة:** -

سجلت فيها أهم المحاور والأفكار والنتائج التي انتهيت إليها.

وكان منهجي في معالجة مسائل هذا الموضوع أن أعرض آراء النحويين في المسألة المعنية من مسائل التأويل، مبينًا رأي ابن القيم فيها.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن أمزج أحيانًا بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية؛ لما لهما من ارتباط كبير بهذا الموضوع، إذ التأويل مصطلحًا إنما نشأ في أحضان الفرق الإسلامية.

أما مصادر هذا البحث فقد كانت متعددة ومتنوعة، موزعة بين كتب النحو واللغة قديمها وحديثها، وكتب التفسير وعلوم القرآن وإعرابه، وكتب السنن، وكتب تراجم الرجال، والرسائل الجامعية، وبعض البحوث

المنشورة في المجلات والدوريات المختصة، وعند الأخذ من هذه المصادر والمراجع أكتفي في الحاشية بذكر اسم الكتاب، ورقم الجزء والصفحة، مرجئًا بيان المعلومات الوافية عن الكتاب إلى قائمة المصادر والمراجع، إلا إذا كان هناك تطابق في أسماء بعض الكتب، فعندئذٍ أفرق بينهما بذكر المؤلف إذا لم يرد في المتن ما يميز أحدهما من الآخر.

وقد تعاملت مع الشواهد التي ذكرتها في هذا البحث على النحو الآتي:

- خرجت الآيات القرآنية في المصحف برواية حفص عن عاصم، وما جاء من القراءات الأخرى خرجتها على بعض كتب القراءات وبعض التفاسير.

- خرجت الأحاديث النبوية في بعض كتب السنن التي وردت فيها هذه الأحاديث، مشيرًا إلى رقم الحديث في الكتاب.

- خرجت الأبيات الشعرية في دواوين الشعراء ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وعلى المجموعات الشعرية، والكتب التي تعنى بالشواهد الشعرية، وبعض كتب النحو والأدب مشيرًا إلى الخلاف في نسبة البيت إلى قائل معين.

- خرجت كلام العرب في بعض المعجمات، وبعض كتب النحو.

وأخيرًا أقول: هذه محاولة متواضعة غاية التواضع، أردت أن أشارك بها في ميدان البحث العلمي، فأرجو أن أكون قد وفقت فيها، وقد حاولت ما استطعت، لم آل في ذلك جهدًا ولم أدخر فيه وسعًا، ومع هذا كله لا أدعي لهذا العمل الكمال والتمام، فالكمال لله، أما أعمال بني الإنسان

فيعتريها الخطأ والنسيان، ومهما بالغ المرء في الحرص واليقظة فلا بدّ له من العثار.

إن هذا العمل الذي أقدمه اليوم هو جهد المقل، وهو حدود الاستطاعة، فإن كان التوفيق حليفه فالحمد لله، وإن كانت الأخرى فالحمد لله - أيضًا - وحسبي أنني اجتهدت، وبذلت، وحاولت، آملاً إلا أحرمَ أجر الاجتهاد.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

التمهيد

المبحث الأول:

التعريف بابن القيم

المبحث الثاني:

منهج ابن القيم في دراسة النحو واللغة

المبحث الأول:

التعريف بابن القيِّم[(١)]

قبل أن أتحدث عن موقف ابن القيِّم من التأويل، ارتأيت أن أعرِّف بابن القيم مقتضبًا؛ اكتفاء بما قد كتب عنه.

- **اسمه ونسبه:**

هو أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي زين الدين الزرعي الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قيِّم الجوزية[(٢)].

- **ولادته ونشأته:**

ولد في السابع من شهر صفر سنة ٦٩١هـ[(٣)].

وأما نشأته، فقد نشأ في أحضان أسرة علمية، إذ أخذ الفرائض عن أبيه، وشاركه أخوه زين الدين في طلب العلم، وعُدَّ من تلاميذه ابناه عبدالله، وإبراهيم.

وفي هذا الجو العلمي نشأ ابن القيِّم يتقلّب في أعطاف العلم، علمًا وتعلمًا.

(١) تنظر ترجمته في: الوافي بالوفيات: ٢ / ٢٧٠، فما بعدها، والبداية والنهاية: ١٤/ ٢٩٣، فما بعدها، وذيل طبقات الحنابلة: ٤/ ٤٤٧، فما بعدها، والدرر الكامنة: ٣/ ٤٠٠، فما بعدها، والشذرات: ٦/ ١٦٨، فما بعدها، والبدر الطالع: ٢/ ٥٩، فما بعدها.

(٢) ينظر: الوافي بالوفيات: ٢/ ٢٧٠، والبداية والنهاية: ١٤/ ٢٩٣، وذيل طبقات الحنابلة: ٤/ ٤٤٧.

(٣) ينظر: الدرر الكامنة: ٣/ ٤٠٠، و بغية الوعاة: ١/ ٦٢.

- **مشاهير شيوخه:**

كثر شيوخ ابن القيِّم، وعدَّ منهم بكر أبوزيد خمسة وعشرين شيخًا[(١)]، منهم[(٢)]:

الشهاب العابر، وأبوالفتح البعلبكي، والصفي الهندي، ومجد الدين التونسي، وابن تيمية، وابن جماعة، والمزي، وابن مفلح، وغيرهم.

- **مشاهير تلاميذه:**

تتلمذ لابن القيِّم تلاميذ كُثْر منهم: ابن عبدالهادي، والذهبي، والسبكي، وابن كثير، وابن رجب، والغزي، وغيرهم[(٣)].

- **أشهر مؤلفاته:**

بلغت مصنفات ابن القيِّم بحسب الثبت التفصيلي لبكر أبو زيد ثمانية وتسعين مؤلفًا.

وأشار بكر أبوزيد في ثَبَته إلى الكتب المكررة والمنسوبة إلى ابن القيِّم، وعبث الوارقين، وأوهام النقلة، بعنوانات مستقلة لم يدخلها في تراقيم ثبته، ومنها:

- الكافية الشافية في النحو[(٤)].
- معاني الأدوات والحروف[(٥)].

---

(١) ينظر: ابن قيِّم الجوزية حياته: ١٦١ - ١٧٨.
(٢) ينظر: الدرر الكامنة: ٣/ ٤٠٠ - ٤٠١، وبغية الوعاة: ١/ ٦٢.
(٣) ينظر: ابن قيِّم الجوزية حياته: ١٩٩ - ٣٠٩.
(٤) ينظر: كشف الظنون: ٢/ ١٣٦٩، وابن قيِّم الجوزية حياته: ٢٨٦.
(٥) ينظر: الوافي بالوفيات: ٢/ ٢٧١، وبغية الوعاة: ١/ ٦٣.

وقد ذكر ابن القيِّم أنّه سيفرد كتابًا للحكومة بين البصريين والكوفيين، في ما اختلفوا فيه وبيان الراجح من ذلك[١]، وكتابًا آخر في التناسب بين اللفظ والمعنى[٢].

أمّا كتبه التي نُشرت وضمّنها كثيرًا من آرائه النحوية واللغوية فمنها:

- بدائع الفوائد.

- التبيان في أقسام القرآن.

- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. وهذا الكتاب في جزأين، طُبع منه الجزء الأول في أربع مجلدات، أما الجزء الثاني فمفقود.

وقد اختصر محمد الموصلي كتاب الصواعق بجزأيه في كتابٍ أسماه (مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة)، وهو كتاب مطبوع في جزأين.

وممّا تنبغي الإشارة إليه - ونحن نستعرض كتب ابن القيِّم اللغوية والنحوية - أنّه قد نُسب[٣] إليه كتاب (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان)، وفي النفس شيء من ذلك؛ لأمور منها[٤]:

١- أنه لم يعرف عن أحد من السابقين - في حدود علمي - نسبة هذا

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٣٠. (٢) ينظر: جلاء الأفهام: ٧٦.

(٣) ينظر: ابن قيِّم الجوزية جهوده في الدرس اللغوي: ٨٥، ٩٠، ٩٩، وابن القيِّم اللغوي: ٥٢، وقد خصص الأخير الصفحات من (٦٥ - ٦٩) للحديث عن موضوع الكتاب. وجاء فيه: «وكتاب الفوائد المشوق جدير في نظرنا بأن يأخذ مكانته اللائقة في الدرس البلاغي دراسة مقارنة بما سبقه»، ينظر: ٦٨.

(٤) ينظر: ابن قيِّم الجوزية حياته: ٢٩١، وبدائع التفسير: ١/ ٧٣.

الكتاب إلى ابن القيِّم قبل طبعه.

٢- أنه لم يذكر ابن القيِّم هذا الكتاب في كتبه، ولم يُشِرْ إليه.

٣- أن المؤلف استغرق ثلث مادة هذا الكتاب في تقريرالمجاز، والمعهود عن ابن القيِّم أنه قد وقف ندًا للمجاز، إذ عقد فصلاً كاملاً في كتابه (الصواعق المرسلة) لكسره[1].

٤- أنّ الكتاب يقرر القول بـ (الصرفة)، وهذا القول وحده كافٍ في رد نسبته إليه[2].

٥- أنه شكّك جمع من الباحثين في نسبة هذا الكتاب إلى ابن القيِّم، فقال أحمد شاكر: «من الكتب المنسوبة قصدًا للنفاق، كتاب يُسمّى (كتاب الفوائد المشوق...) نُسِب إلى الإمام الجليل شمس الدين ابن القيِّم... وهو كتاب لا بأس به، فيه فوائد أدبية، ونكت بلاغية، فصيح العبارة، ويظهر أن مؤلفه كان من الكتاب المنشئين لا من العلماء المحققين - أمثال إمامنا ابن القيِّم - فإن له في بعض المسائل تحقيقات واختيارات سخيفة لا يقولها من شام للعلم بارقة.

لو لم يكن لشمس الدين ابن القيِّم بين أيدينا كتب غير هذا لقلنا: كاتب يتسخف ويظن أنه محقق، وأحمق يتكايس ويظن أنه عاقل، ولكن كُتب ابن القيِّم تنادي بقوة نظره، ودقة بحثه، وكثرة علمه، وبُعد غوره، ولله درّه من إمام جليل...

(١) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٢٧١، فما بعدها.
(٢) ينظر: ابن قيِّم الجوزية حياته: ٢٩١.

وقد اتُّصِلَ بي أن النسخة الخطية التي طبع عنها هذا الكتاب كانت نسبته فيها إلى ابن القيِّم مكتوبة عليها بخط جديد غير خط الأصل، فقيل لطابعه: لا تنسبه لابن القيم، فلعلّ كاتب هذه لم يتحرّ النسبة، خصوصًا وأن الكتاب غير معروف في كتب ابن القيِّم فأبى ونسبه إليه، فحسبنا الله ونعم الوكيل»(١) .

وقال بكر أبو زيد: «وهذا الكتاب لم أرَ من نسبه إلى ابن القيِّم قبل طبعه، وفي النفس من نسبة هذا الكتاب لابن القيِّم شيء»(٢) .

٦ - أن زكريا سعيد علي(٣) ذهب إلى أنّ هذا الكتاب ليس إلا مقدمة تفسير ابن النقيب، المسمّى (التحرير لأقوال أئمة التفسير في كلام السميع البصير).

- **تأثره بابن تيمية:**

ارتبط ابن القيِّم ارتباطًا وثيقًا بابن تيمية بعد أن عاد ابن تيمية من مصر سنة (٧١٢هـ)، ولازمه ملازمةً شديدة، وسُجن معه مرات، وأُوذي من أجل تأثره بأفكار ابن تيمية، وظلّ ملازمًا له حتى مات ابن تيمية سنة (٧٢٨هـ)، ولا شك أن لهذه المدّة تأثيرًا كبيرًا في صقل شخصية ابن القيِّم وتفتُّح مداركه وتكوين اتجاهاته وتغذية مواهبه، حتى صار أبرع تلاميذه، فلا يُذكَر ابن تيمية إلا ويذكر معه ابن القيِّم، قال ابن حجر: «وغلب عليه حُبّ ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ذلك،

(١) الكتب المعزوّة إلى غير مصنّفيها: ١٩/ ١١٥.
(٢) ابن قيِّم الجوزية حياته: ٢٩١.
(٣) ينظر: بدائع التفسير: ١/ ٧٣، فمابعدها، وجناية التأويل: ١٣٣، فما بعدها.

وهو الذي هذّب كتبه ونشر علمه»[١].

ولشدّة تأثره به يذكره - دائمًا - في كتبه ويثني عليه، كقوله فيه[٢]:

يَا قَوْمِ وَاللهِ العَظِيمِ نَصِيحَةً مِن مُشْفِقٍ وأَخٍ لَكُمْ مِعْوانِ
جَرَّبْتُ هَذا كُلَّهُ وَوَقَعْتُ فِي تِلْكَ الشِّبَاكِ وَكُنْتُ ذا طَيَرانِ
حَتَّى أَتَاحَ لِيَ الإِلَهُ بِفَضْلِهِ مَن لَيْسَ تَجْزِيهِ يَدِي وَلِسَانِي
حَبْرٌ أَتَى مِن أَرْضِ حَرّانٍ فَيَا أَهْلاً بِمَنْ قَدْ جَاء مِن حَرّانِ

- **ثناء العلماء عليه:**

أثنى العلماء على ابن القيِّم الثناء الحسن، وشهدوا بفضله وعلوّ كعبه في شتى العلوم، قال ابن كثير: «سمع الحديث واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، ولا سيما علم التفسير والحديث والأصلين، ولمّا عاد الشيخ تقي الدين ابن تيمية من الديار المصرية في سنة اثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ، فأخذ عنه علمًا جمًّا، مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريدًا في بابه في فنون كثيرة.. وكنت من أصحب الناس له وأحب الناس إليه، ولا أعرف في هذا العالم في زماننا أكثر عبادة منه»[٣]، وقال الزرعي: «وما تحت أديم السماء أوسع علمًا منه»[٤]، وقال ابن رجب: «ولا رأيت أوسع منه علمًا ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هو المعصوم، ولكن لم أرَ في معناه مثله»[٥].

(١) الدرر الكامنة: ٣/ ٤٠١.
(٢) شرح النونية: ١/ ٣٦١.
(٣) البداية والنهاية: ١٤/ ٢٩٣.
(٤) ذيل طبقات الحنابلة: ٤/ ٤٤٩.
(٥) المصدر السابق: ٤/ ٤٤٨.

- **طلبه للعلم:**

بدأ ابن القيِّم الطلب في سن مبكرة، فمن شيوخه الشهاب العابر (ت٦٩٧هـ)، والبعلبكي (ت٧٠٩هـ)، إذ قرأ على الأخير عددًا من مطولات النحو.

- **وفاته:**

توفي ابن القيِّم - رحمه الله - ليلة الخميس ثالث عشر رجب سنة (٧٥١هـ)[١]، ودفن بدمشق بمقبرة الباب الصغير.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) ينظر: البداية والنهاية: ١٤/ ٢٩٣، وذيل طبقات الحنابلة: ٤/ ٤٥٠، والدرر الكامنة: ٣/ ٤٠٣.

المبحث الثاني:

منهج ابن القيِّم في دراسة النحو واللغة

يؤكد الحموز أن للمذهب السلفي منهجًا خاصًا به ومتميزًا في دراسة النحو واللغة، يدور في فلك المذهب السلفي في الفقه والتفسير(١).

ويُعدّ ابن القيِّم واحدًا من أولئك الرجال الذين شيّدوا صرح هذا المذهب وأقاموا بنيانه، فلا غرو - إذن - أن تظهر سمات هذا المنهج في تواليف ابن القيم، ومن هذه السمات:

- **الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته:**

احتج ابن القيِّم بالقرآن الكريم وقراءاته، فقال - مصوبًا قراءة (معايش) بالهمز في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ (٢) -: «ومن المصائب تخطئة العرب وأهل المدينة، ونحن إنما نجهد أنفسنا في استخراج المقاييس لنوافقهم في ما تكلموا به، فإذا كان ما ثبت عنهم خطأً ولحنًا وخالفناهم فيه لم نكن تابعين لهم، ولا قاصدين نهج كلامهم»(٣).

ورأى ابن القيِّم وهو يحتج بالقرآن وقراءاته أن للقرآن عرفًا خاصًا(٤)، ومعانيَ معهودة لا يُفسر القرآن إلا بها؛ فلا يجوز - عنده - «أن يحمل كلام الله - عزوجل - ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي

---

(١) ينظر: المذهب السلفي في النحو واللغة (ابن تيمية وابن القيم): ١٤٠.
(٢) الأعراف: ١٠، وهي قراءة نافع، وقرأ الجمهور بالهمز. ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٣٢٠، ومشكل إعراب القرآن: ١/ ٢٨٣، والموضح: ٢/ ٥٢٢، وإتحاف فضلاء البشر: ٢٢٢.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨١.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٢٩.

يحتمله تركيب الكلام ويكون الكلام به له معنى ما، فإنّ هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن»[١]، وهذا الأمر جعل ابن القيِّم يَسِمُ كثيرًا من المعربين للقرآن - الذين لا يراعون هذه المعاني المعهودة - بالمحرّفين[٢]، وعلى هذا لا يصح عند ابن القيِّم «تحريف كلام الله - عزوجل - انتصارًا لقاعدة نحوية، هدم مائة أمثالها أسهل من تحريف معنى الآية»[٣]؛ فلا يفسر القرآن بالرأي والهوى، بل يفسر بعرفه الخاص ومعانيه المعهودة.

- الاحتجاج بالحديث الشريف:

احتج ابن القيِّم بالحديث الشريف مصدرًا من مصادر اللغة، وأنكر على الذين رفضوا ذلك، فقال منكرًا عليهم: «وأنتم لا تقبلون الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فكيف تقبلون شعرًا لا تعلمون قائله؟!»[٤].

ورأى ابن القيِّم أنّ من تمام الأدب مع رسول الله ﷺ التسليمَ لما دلت عليه الأحاديث، فقال: «ومن الأدب معه ﷺ ألّا يُستشكَل قوله، بل تُستَشكل الآراء لقوله، ولا يُعارض نصه بقياس، بل تهدر الأقيسة وتلقى لنصوصه، ولا يُحرَّف كلامه عن حقيقته؛ لخيالٍ يسمّيه أصحابه معقولاً»[٥]؛ لذلك احتج ابن القيِّم بأحاديث كثيرة في بناء الأصل النحوي واللغوي، منها: قوله ﷺ: «يَتَمَثَّلُ لِيَ المَلَكُ رَجُلاً»[٦]، وقوله ﷺ: «تَصَدَّقَ رَجُلٌ مِنْ

(١) المصدر السابق: ٢/ ٢٩.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ١٠٦.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٥٠ - ٥١.
(٤) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٥٥.
(٥) مدارج السالكين: ٢/ ٤٠٦.
(٦) صحيح البخاري: (٣٢١٥)، و صحيح مسلم: (٢٢٣٣). والشاهد فيه مجيء الحال (رجلاً) جامدًا لا مشتقًا.

دِينَارِهِ مِنْ دِرْهَمِهِ مِن صَاعِ بُرِّهِ»[(١)] .

- **الاحتجاج بكلام العرب:**

احتج ابن القيم بكلام العرب؛ لأنهم أهل هذه اللغة وهم بها أعرف، واعتمد على كلامهم في رد كثيرٍ من المعاني المحدثة التي لم تكن معروفة عندهم، كتفسير الاستواء في القرآن بالاستيلاء.

واشترط ابن القيم للاحتجاج بكلام العرب ما يُشترَط في علم الحديث من صحة السند ومعرفة الرواة وتوثيقهم، فقال: «قلنا: أي شاعرٍ هذا حتى يُحتجَّ بقوله؟، وأين صحة الإسناد إليه؟، لو كان يُحتجُّ بشعرهِ»[(٢)]، وهو بهذا يشير إلى قضية مهمة في تحديد زمان عصر الاحتجاج ومكانه[(٣)]، فلا يُقبَلُ بيتٌ من الشعر جُهِلَ قائلُه، ولا سيّما في تفسير القرآن والحديث.

ونجد ابن القيم يُقدِّم أقوال الصحابة على من سواهم في تفسير الوحيين وتوضيح أحكام الدين؛ لأن الصحابة الكرام أبرّ قلوبًا وأعمق أدبًا وأصحّ فهمًا، إذ عاصروا التنزيل وهم أعلمُ بتأويله من تنزيله؛ ولأنهم خير القرون[(٤)].

---

(١) صحيح مسلم: (٦٩). والشاهد إضمار حرف العطف (الواو) قبل (من) الثانية والثالثة.

(٢) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٥٥.

(٣) جُمع كلام العرب من قبائل: (قريش، وقيس، وتميم، وأسد، وهذيل، وبعض كنانة، وبعض طيِّئ)، وقَبِلَ العلماء لغة الجاهليين وفصحاء الإسلام حتى منتصف القرن الثاني، سواءٌ من سكنوا الحضر أم من سكنوا البادية، وتوسعوا في البادية حتى القرن الرابع. ينظر: الاقتراح: ١٩، وأصول النحو: ٢١، و نشأة النحو: ١١٢- ١١٣، فما بعدها، وقطوف لغوية: ٥١.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين: ١/ ١٢.

- **الحمل على الظاهر الموافق للمعنى ونبذ التكلف:**

تمسك ابن القيم بالظاهر وجعله هو الأصل فلا يصرف عنه إلا بدليل، ورأى أن تأويل ظواهر النصوص التي لا تحتاج إلى تأويل ضرب من التكلف، فقال: «المجاز والتأويل لا يدخلان في المنصوص، وإنّما في الظاهر المحتمل»[(١)]، والتأويل - عنده - «إنما يكون لظاهرٍ قد ورد شاذًّا مخالفًا لغيره»[(٢)] فيُتأوّل.

واعتمد ابن القيم في فهم الظاهر على ثلاثة أمور، هي: (الألفاظ، ومعانيها، ومقاصدها)، وأنكر على الذين يقفون عند ظواهر النصوص من دون مراعاة مقاصدها فمثّلهم بـ «رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله، ولم يسلم عليه. أو قيل له: اذهب فاملأ هذه الجرّة، فذهب فملأها، ثم تركها على الحوض»[(٣)].

واهتم ابن القيم بالسياق إذ إن السياق له أثر كبير في توضيح المعنى، فهو يُرشِد إلى تبيين المُجمَل، وتعيين المُحْتَمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وهو كذلك من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلِط في نظره، وغالط في مناظرته[(٤)].

- **تجرده للدليل، وعدم تعصبه لكوفي أو بصري:**

يحترم ابن القيم العلماء ويُجلّهم، لكن لا يتعصب لهم، إذ ليس من شرط الاحترام التعصب لهم، بل احترامه للدليل أكبر، قال الشوكاني:

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ١٧.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٧.
(٣) إعلام الموقعين: ٣/ ١٢٧.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٣٠١.

«ليس له على غير الدليل معوّل في الغالب»[(١)]؛ لذا نجده يحمل حملة شعواء على المقلِّدة، فقال: «فإن قلت: هذا خلاف مذهب سيبويه، قلت: فكان ماذا؟، وهل يرتضي محصّل بردّ موجب الدليل الصحيح؛ لكونه خلاف قول عالم معين؟! هذه طريقة الخفافيش، فأما أهل البصائر فإنهم لا يردون الدليل وموجبه بقول معين أبدًا، وقليلٌ ما هم»[(٢)]، وهو مع تعصبه للدليل لا ينكر فضل السابقين، فقال معقبًا على الكلام السابق: «ولا ريب أن أبابشر - رحمه الله - ضرب في هذا العلم بالقدح المُعَلَّى، وأحرز من قصبات سبقه، واستولى من أمره على ما لم يستولِ عليه غيره، فهو المُصَلّي في هذا المضمار، ولكن لا يوجب ذلك أن يعتقد أنه أحاط بجميع كلام العرب، وأنه لا حقّ إلا ما قاله، وكم لسيبويه من نص قد خالفه جمهور أصحابه فيه والمبرزون منهم، ولو ذهبنا نذكر ذلك لطال الكلام»[(٣)].

- **وصله أفكار الأصوليين بأفكار اللغويين:**

لقد حتّمت أصولية ابن القيم أن يمزج في أبحاثه بين أفكار الأصوليين واللغويين[(٤)]، ومكّنه من ذلك ثقافته الأصولية الواسعة التي أثرى بها الأبحاث اللغوية.

- **السعة والشمول:**

تبرز هذه السمة واضحة في منهجه، وذلك أنه إذا بحث مسألة من المسائل استوعب الكلام فيها من جميع جوانبها بسياق الأقوال وإبراز أدلتها

(١) البدر الطالع: ٢/ ٦٠.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٣٠.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ٣٠.
(٤) ينظر: ابن قيم الجوزية جهوده: ٦٨.

ووجوه الاستدلال منها، ثم يتبعها بمناقشتها، ثم ينتهي إلى اختيارالقول الذي يدعمه الدليل مؤيدًا له بما يسنده من وجوه الأدلة العقلية والنقلية، ومن هذه المسائل التي استوعب الكلام فيها مسألة التأويل، ومسألة المجاز، كما سيأتي.

- **تقديمه النقل على العقل:**

يتمسك ابن القيم دائمًا بالنقول ويقدمها على العقول[(١)]، وهو بهذا يطبق قاعدة (إذا صح النقل ثبت العقل)، وبهذا المنهج رد على الفرق الكلامية كالمعتزلة، والأشاعرة، وهو بهذا يترسّم خُطا شيخه ابن تيمية في كتابه العظيم (درء تعارض العقل والنقل).

هذه أبرز سمات منهج ابن القيم في دراسة النحو واللغة عمومًا، ولعلّ في المباحث القادمة ما يوضح بجلاء تلك السمات والملامح.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: ٣/ ٧٩٧، فما بعدها.

الفصل الأول

أحكام عامة

المبحث الأول:

معاني التأويل

المبحث الثاني:

مظاهر التأويل

المبحث الثالث:

التأويل عند ابن القيم

المبحث الأول:

معاني التأويل

يجدر بنا ونحن نتعرف موقف ابن القيم من التأويل أن نتعرف أولاً معاني التأويل في مصادر اللغة، وفي الاصطلاح، من خلال المطالب الآتية:

- المطلب الأول: معنى التأويل في اللغة:

بتتبع معاني التأويل في معجمات اللغة وجدنا أنّ التأويل فيها يدور على عدّة معانٍ منها:

١ - الرجوع والمصير والعاقبة والمآل:

جاء في تهذيب اللغة: أنّ الأَوْلَ بمعنى الرجوع، من «آل يؤول أولاً... ويُقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث... أي: رجع»[١]، وجاء في مقاييس اللغة: «أوّل الحكم إلى أهله، أي: أرجعه وردّه إليهم... ومن هذا الباب: تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه»[٢].

٢ - التفسير والبيان:

قال الخليل: «والتأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه»[٣]، وقال الأزهري: «قال الليث: التأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه»[٤].

---

(١) تهذيب اللغة: مادة (أول): ١٥/ ٣١٤.
(٢) معجم مقاييس اللغة: مادة (أول): ١/ ١٥٩.
(٣) العين: ٤٨.
(٤) تهذيب اللغة: مادة (أول): ١٥/ ٣٢٩.

٣ - الإصلاح:

قال الأزهري: «وآل ماله يؤوله إيالة: إذا أصلحه وساسه»(١).

وذكر صاحب (ظاهرة التأويل وصلتها باللغة) عدّة معانٍ للتأويل، ثم قال: «وعلى هذا يمكننا أن نحمل هذه المعاني اللغوية للتأويل في معنيين هما: المرجع والمصير، والتفسير والتدبر»(٢).

ويتضح مما سبق أن التأويل استعمل بمعنى العَوْد والمرجع والمصير والعاقبة، والتفسير والبيان، والإصلاح.

وقد استشهد أصحاب المعجمات بالشواهد الواضحة على هذه المعاني في معجماتهم.

- معنى التأويل في القرآن والسنة:

حينما أتحدث عن التأويل في القرآن والسنة أقصد من ذلك أمرين:

الأول: أنّ القرآن والسنة مصدران من مصادر اللغة استعمل فيهما التأويل بمعنى أوضحه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن والسنة وسماعهم من الصحابة، وبيّنوا لنا ما غمض من ذلك، وهذا يعيننا على تحديد معنى التأويل وتوضيحه في لغة العرب.

والآخر: أنّه لا ضير في أن يستعمل التأويل في عصور متأخرة استعمالاً اصطلاحيًا خاصًا بطائفة معيّنة، تستخدمه فيما بينها، ولو كان هذا الاصطلاح مخالفًا للمعنى العام للفظ الذي استخدمه القرآن والسنة، فإنّ

---

(١) المصدر السابق: مادة (أول): ١٥/ ٣١٤.
(٢) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ١٦.

كثيرًا من الكلمات قد تستعمل استعمالاً اصطلاحيًا بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة، كالصلاة والصيام وغيرها، وقد تستعمل في عصر ما بمعنى يخالف المعنى الذي استعملت به في عصور سابقة، وهذا أمر لا إشكال فيه، إنما الإشكال في أن تدعي هذه الطائفة أو تلك أن المعنى الاصطلاحي الذي استعملت فيه هذه الكلمة أو تلك هو معناها اللغوي العام، أو أن تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخرة عن عصر الاحتجاج اللغوي أصلاً وحكمًا تفسر به ما ورد في القرآن والسنة.

وبعد هذا أعود لأتحدث عن معنى التأويل في القرآن والسنة؛ لأوازن بين مدلولات النصوص الشرعية ومعطيات المعجمات اللغوية حول التأويل، وذلك قبل أن نتطرق إلى معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، ومن ثم نحكم للأحظى - بالاستناد إلى اللغة والشرع - بأنه الأولى بالتقديم؛ لصحة مأخذه وقوة دليله، ويضطرنا ذلك إلى ذكر أمثلة من ورود ذكر لفظة التأويل في القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي الشريف؛ لنقف على مدى مطابقته لمعجمات اللغة.

وردت كلمة (التأويل) في القرآن الكريم في سبع سور منه مكررة في بعضها، منها[(١)]:

١- قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، وسنرجئ الحديث في هذه الآية إلى

(١) على الترتيب: آل عمران: ٧، والنساء: ٥٩، والأعراف: ٥٣، ويونس: ٣٩، ويوسف: ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١، والإسراء: ٣٥، والكهف: ٧٨، ٨٢.

حين نتحدث عن المحكم والمتشابه؛ وذلك لكثرة الكلام فيها.

٢- قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾، قال الطبري: «أحسن تأويلاً أي: جزاءً، وذلك الجزاء هو الذي صار إليه القوم»(١).

٣- قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾، قال الطبري: «أي: ما يؤول إليه عاقبة أمرهم، من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه وأشباه هذا مما أوعدهم الله به»(٢).

٤- قوله تعالى: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ﴾، أي: «ولمّا يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعد الذي توعدهم الله به في هذا القرآن»(٣).

٥- قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾، قال الطبري: «ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عمّا يرونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا»(٤)، وبقية ألفاظ التأويل في هذه السورة وردت في هذا المعنى.

٦- قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾، قال ابن كثير: «أي خيرٌ ثوابًا وأحسن عاقبة»(٥).

---

(١) تفسير الطبري: ٦/ ٢٠٥.
(٢) المصدر السابق: ٦/ ٢٠٥.
(٣) المصدر السابق: ١٢/ ٤٧٨.
(٤) تفسير الطبري: ٧/ ١٥٣.
(٥) تفسير ابن كثير: ٥/ ٤٧.

٧- قوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾، أي: «بما يؤول إليه عاقبة أفعالي التي فعلتها»(١)، وكذلك قوله تعالى في السورة نفسها ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

يلاحظ من هذا السرد أنّ كلمة التأويل في القرآن - رغم تكررها غير مرّة - دائرة بين مدلولي العاقبة والمرجع والمصير، وبين التفسير والبيان.

وأمّا السنة فقد وردت فيها لفظة التأويل في أحاديث متعددة، منها:

١- قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْويلَ»(٢).

٢- قوله ﷺ: «بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ... وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بنُ الخَطَّابِ وَعَليهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ. قَالُوا: فَمَا أَوَّلتَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: الدِّينَ»(٣).

٣- قوله ﷺ: «بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيتُ فِي يَدِي سِوَارَينِ مِن ذَهَبٍ فَأَهَمَّنِي شَأْنُهُمَا، فَأُوحِيَ إِلَيَّ فِي المَنَامِ أَنِ انْفُخْهُمَا، فَنَفَخْتُهُمَا فَطَارَا، فَأَوَّلْتُهُمَا كَذَّابَينِ يَخْرُجَانِ مِن بَعدِي»(٤).

٤- قوله ﷺ: «بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ حَتَّى إِنِّي لأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ مِن أَظْفَارِي، ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بنَ الخَطَّابِ. قَالُوا: فَمَا أَوَّلتَهُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: العِلمَ»(٥).

فهذه بعض النصوص التي ذكرت معنى التأويل في الكتاب والسنة.

---

(١) تفسير الطبري: ٨/ ٢٦٤. (٢) المستدرك: (٦٢٧٧).
(٣) صحيح البخاري: (٣٦٩١)، وصحيح مسلم: (٢٣٩٠).
(٤) صحيح مسلم: (٢٢٧٤).
(٥) صحيح البخاري: (٨٢)، وصحيح مسلم: (٢٣٩١).

- المطلب الثاني: معنى التأويل في الاصطلاح:

وفيه ثلاثة فروع:

١ - معنى التأويل في اصطلاح المعجمات القديمة:

سبق أن بينا مجيء التأويل في المعجمات القديمة[١] على عدة معانٍ، تدور حول تفسير اللفظ وبيان معناه، أو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهو المعنى الذي يرجع إلى العاقبة والمصير.

٢ - معنى التأويل في اصطلاح المعجمات المتأخرة:

جاء لفظ التأويل في المعجمات المتأخرة عن عصر الاحتجاج، كلسان العرب وتاج العروس وغيرهما مصدِّقًا لما جاء في المعجمات القديمة، ولكنّها توسعت بعد ذلك في إيراد معنى التأويل مصطلحًا، فنقل صاحب لسان العرب عن ابن الأثير أنّ التأويل عبارة عن: «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[٢]، وتبعه في ذلك الزبيدي فذكر أنّ: «التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي تصرف إليه موافقًا للكتاب والسنة»[٣]، ونقل عن ابن الجوزي أنّ التأويل «نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[٤]، ونقل عن السبكي أنّ التأويل: «هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيءٍ فلعبٌ لا تأويل»[٥].

(١) ينظر: ص٢٥، من هذا البحث.
(٢) لسان العرب: مادة (أول): ١١/ ٣٣.
(٣) تاج العروس: مادة (أول): ١٤/ ٣٢.
(٤) المصدر السابق: مادة (أول): ١٤/ ٣٢.
(٥) المصدر السابق: مادة (أول): ١٤/ ٣٢.

نلاحظ من خلال تعريفات المعجمات المتأخرة للتأويل الآتي:

١- اتفاقها على أنّ التأويل نقل اللفظ عن ظاهره إلى غيره، ومستندهم في تعيين ذلك المخالف للظاهر المجاز، أو الاشتراك، أو غير ذلك مما يذكرونه في قوانين التأويل.

٢- أنّ هذا الاصطلاح اصطلاح حادث، لم يعرف في المعجمات القديمة، ولم يعرف في عصر الرواية والاستشهاد باللغة.

٣- أنّ هذا الاصطلاح - كما يبدو للباحث - جاء من بيئة غير البيئة اللغوية، ربما نشأ تحت ظروف عقدية خاصة في أحضان الفرق الباطنية، والكلامية بصفة عامة.

ويؤكد ذلك أنّ التعريف الاصطلاحي عُرِف عند العلماء المشتغلين بالنص الديني من مفسرين، ومحدثين، وفقهاء أصوليين، ومتكلمين، وفلاسفة، وبارتباط التأويل بالتفسير في النص الديني(١).

وقد تتبع أحمد عبدالجبار هذا التعريف عبر بيئاته المختلفة(٢)، ولا بأس أن نتعرض لبعض هذه التعريفات التي نقلها من هؤلاء:

قال الماتريدي: «التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»(٣)، وعرّفه ابن حزم بأنه: «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل

(١) ينظر: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ١٧، والتأويل النحوي: ٢/ ١٣.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ١٧، فما بعدها.
(٣) الإتقان: ٢/ ١٧٣.

بأنه باطل»[١]، وعرّفه الغزالي بأنه: «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[٢]، وعرّفه الرازي بأنه: «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال»[٣]، وعرّفه الآمدي بأنه: «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده»[٤].

ونستطيع من خلال التعريفات السابقة أن نختار مفهومًا مستخلصًا للتأويل، فنقول: «التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده دليل»[٥].

وقد أشار ابن القيم إلى هذا التعريف بقوله: «وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره»[٦].

وقد مرّ التأويل بمرحلتين حتى وصل إلى ما وصل إليه، هما[٧]:

- مرحلة التأويل اللغوي والشرعي: وهو المآل والعاقبة، ومنه التفسير الذي هو مآل اللفظ في المعنى.

- مرحلة التأويل الاصطلاحي: وهو الذي يُعنى بصرف اللفظ عن ظاهره إلى غير ظاهره.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٤٢. (٢) المستصفى من علم الأصول: ٢/ ٤٩.
(٣) أساس التقديس في علم الكلام: ٢٢٢. (٤) الإحكام في أصول الأحكام: ٢/ ٥٩.
(٥) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ٢٠. (٦) الصواعق المرسلة: ١/ ١٧٨.
(٧) ينظر: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ٦٩.

٣ - معنى التأويل عند النحويين:

عرفنا أن التأويل اللغوي هو «صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده دليل».

أما التأويل في عُرفِ النحويين فقد عُرِّفَ بأنه: «صرف الكلام عن ظاهره إلى وجوه خفية تحتاج لتقدير وتدبر؛ لموافقة قوانين النحو وأحكامه»(١)، وفي ذلك يقول العُكْبَري: «وقد جاءت أشياء تخالف ما أصّلنا ردت بالتأويل إلى هذه الأصول»(٢)، وجاء في الاقتراح أنّ «التأويل إنما يسوغ إذا كانت الجادة على شيء، ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول»(٣).

ويلاحظ مما سبق أن النحويين يلجؤون إلى التأويل عند اصطدام نصوص قليلة بقواعد مبنية على النصوص الكثيرة، فإذا اصطدمت هذه النصوص بعضها ببعضها الآخر، أولت النصوص القليلة؛ لتوافق النصوص الكثيرة.

- المطلب الثالث: علاقة التأويل بعلم الكلام:

مرّ بنا أن التأويل نشأ في أحضان الفرق الكلامية، وقد أشار ابن رشد إلى أنّ الخوارج هم أول من تأولوا نصوص القرآن، ثمّ المعتزلة بعدهم، ثمّ الأشعرية، ثمّ الصوفية(٤).

وزيادة على ما أحدثه هؤلاء ظهرت فرق الشيعة، ونادى غلاتهم بألوهية

---

(١) أصول النحو العربي: ١٨٥، وينظر: ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم: ١٤.
(٢) اللباب في علل البناء والإعراب: ١/ ٢٨٥. (٣) الاقتراح: ٢٩.
(٤) ينظر: مناهج الأدلة: ١٨٣، و الصواعق المرسلة: ٢/ ٤١٧.

علي، ثمّ ظهرت فكرة الإمام المعصوم[١] الذي يُستمَدّ منه العلم والتأويل، ثم أخذوا يحرفون القرآن بدعوى أنهم أهل التأويل.

وتُعَدُّ فرقة الباطنية من أشدّ فرق الشيعة غلوًا في التأويل، وقد سمّوا بالباطنية - في أحد الأقوال - لقولهم إنّ لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً، وقد أولوا كثيرًا من آي القرآن بما يوافق مذهبهم في الإمامة، والرجعة، والتقية، وغيرها[٢]، وقد ذكر ابن قتيبة شيئًا من تأويلات الشيعة، فقال: «فمن ذلك قولهم في قول الله عز وجل ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾[٣]، أنه الإمام، وورث النبي صلى الله عليه و سلم علمه، وقولهم في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[٤]، أنها عائشة رضي الله عنها»[٥].

وذكر المقريزي أنّ السلف لم يخوضوا في التأويل، ولم يستشكلوا صفات الله تعالى في القرآن الكريم، وأنّ كلمتهم متفقة على إثبات الصفات، حتى جاء الجهم بن صفوان، بعد عصر الصحابة من بلاد المشرق، ونفى صفات الله تعالى، وبعث الشكوك في نفوس المسلمين، واجتذب له أنصارًا، فرماهم أهل الإسلام بالبدعة والضلال، وحذروا الناس منهم، وتولّوا الرد عليهم، وحدث في أثناء ذلك مذهب الاعتزال بعد المائتين للهجرة[٦].

وقد وضع علماء الكلام لأنفسهم أصولاً، وكلّ ما خالف هذه الأصول

---

(١) ينظر: دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: ١٤٥.
(٢) ينظر: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: ٨٨، و دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: ١٤٥، فما بعدها.
(٣) النمل: ١٦.
(٤) البقرة: ٦٧.
(٥) تأويل مختلف الحديث: ٧١-٧٢.
(٦) ينظر: الخطط: ٢/٣٥٦.

أولوه، فالخوارج أصلوا لتكفير مرتكب الكبيرة وتأولوا ما خالفه، والمعتزلة أصلت أصولها الخمسة[(١)] وأوّلت كل ما يخالفها، وهكذا بقية الفرق.

وعلى هذا الأساس فُسِّر القرآن عند علماء الكلام؛ فالأصفهاني ألّف (جامع التأويل لمحكم التنزيل) وضمّنه أصول المعتزلة الخمسة في تأويل النصوص ولا سيّما في آيات صفات الله عزوجل، وملأ الزمخشري كشافه بكثير من اعتزالياته، «وأول ما صنّف كتاب (الكشاف) كتب استفتاح الخطبة: (الحمد لله الذي خلق القرآن) فيقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيأة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيّره بقوله: الحمدلله الذي جعل القرآن، وجعل - عندهم - بمعنى خلق... ورأيت في كثير من النسخ: الحمدلله الذي أنزل القرآن، وهذا إصلاح الناس لا إصلاح المصنف»[(٢)].

وصونًا لكتاب الله من تحريف المتأولين نجد كثيرًا من علماء اللغة

---

(١) يقوم مذهب الاعتزال على خمسة الأصول الآتية: (أ) - التوحيد: ويعنون به نفي الصفات الألهية. (ب) - إنفاذ الوعيد. (ج) - العدل: ويعنون به نفي القدر. (د) - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ويعنون به الخروج على الأئمة الظلمة. (هـ) - المنزلة بين المنزلتين: ويعنون به أن الفاسق بين منزلة الإيمان والكفر، لا كافر ولا مؤمن. ينظر: شرح الأصول الخمسة: ١٢٣، فما بعدها، والفرق بين الفرق: ٩٤، و مجموع الفتاوى: ١٣/ ٣٨٦.

(٢) وفيات الأعيان: ٥/ ١٧٠. وأيًّا كان الأمر أإصلاح الناس كما نقل الناقل أم إصلاح المصنف كما هو الأصل، فإنّ الزمخشري قد ملأ كشافه باعتزالياته، والمطّلع البصير على كتاب الكشاف يدرك حقيقة ذلك، قال شوقي ضيف فيه: «ونال شهرة مدوية في العالم الإسلامي منذ عصره بسبب (الكشاف)؛ إذ استطاع أن يقدم فيه صورة رائعة لتفسير القرآن... حتى لنرى أهل السنة يشيدون به وبتفسيره على الرغم من اعتزاله، ومخالفتهم له في عقيدته الاعتزالية، وحقًا تعقبه ابن المنير قاضي الإسكندرية المالكي المتوفى سنة ٦٨٣هـ، يرد عليه ما أقحمه في التفسير من مسائل الاعتزال وشعبه»: البلاغة تطور وتاريخ: ٢١٩ - ٢٢٠.

يحذرون من بعض العلماء الذين تأثروا بعلم الكلام، ويرون عدم الأخذ عنهم، قال ابن فارس: «فليتحرّ آخذُ اللغةِ وغيرِها من العلوم أهلَ الأمانة، والثقة، والصدق، والعدالة، فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا»[(١)].

فابن فارس يشدّد في أخذ اللغة، وألا تؤخذ إلا ممن اتصف بالأمانة، والثقة، والصدق، والعدالة، وهذا يعني أنّهم لا يأخذون اللغة عمّن لم تتوافر فيه الشروط السابقة، كأن يكون - مثلاً - فاسقًا، قال ابن الأنباري: «فإن كان ناقل اللغة فاسقًا لم يقبل نقله»[(٢)]، بل لا بدّ من العدالة في نقل اللغة، قال ابن الأنباري: «يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً، رجلاً كان أو امرأة، حرًا كان أو عبدًا، كما يشترط في نقل الحديث؛ لأن بها معرفة تفسيره وتأويله، فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله»[(٣)].

ونقل الزركشي أنّ اللغة لا تلزم إلا بخمس شرائط، هي[(٤)]:

١- ثبوت ذلك عن العرب بسند صحيح يوجب العمل.

٢- عدالة الناقلين كما يعتد بها في الشرعيات.

٣- أن يكون النّقل عمّن قوله حجة في أصل اللغة، كالعرب العاربة مثل: قحطان.

٤- أن يكون الناقل قد سمع منهم حسًّا، وأمّا بغيره فلا.

٥- أن يسمع من الناقل حسًّا.

---

(١) الصاحبي: ٤٨.
(٢) لمع الأدلة: ٨٤.
(٣) المصدر السابق: ٨٤.
(٤) ينظر: البحر المحيط: ٢/٢٢، والمزهر: ١/٥٨ - ٥٩.

ويبدو لي أنّ هذا التشدّد في أخذ اللغة ناتج من إيمان القدماء بأن الشأن في نقل اللغة هو الشأن في نقل الحديث؛ إذ كانت بعض الفرق تبحث عن أيِّ قول لأهل اللغة يسند رأيها، ومن ذلك ما رواه ابن الأعرابي، إذ قال: «أرادني ابن أبي داود أن أطلب له في بعض لغات العرب ومعانيها: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [١] استوى بمعنى استولى، فقلت: والله ما يكون هذا ولا وجه له»[٢]، فكيف لو كان ابن الأعرابي غير ثقة، أما يضع له ما يناسبه من الأشعار؟!.

ولأهمية هذا الأمر نجد الأزهري يثني على بعض رواة اللغة ويحذِّر من بعضهم، فأبو زكريا الفراء - عنده - ثقة مأمون من أهل السنة، ومذاهبه في التفسير حسنة[٣]، والأصمعي صدوق صاحب سنة، وشديد التوقّي لتفسير القرآن[٤]، والقاسم بن سلام ديِّن فاضل عالم أديب صاحب سنّة[٥]، وأبوالهيثم الرازي، عالم ورع صاحب سنّة[٦].

نلاحظ في عبارات الأزهري السابقة وصفه للناقلين بأنهم أصحاب سنّة، أي: إنهم مشوا على سنّة الماضين وطريقتهم ولم يحدثوا أقوالاً تخالف سنن الماضين.

وفي مقابل هذا الثناء على هؤلاء حذّر الأزهري من بعض علماء اللغة الذين لم تتوافر فيهم الشروط السابقة، فقال عن قطرب: «وكان متهمًا في

(١) طه: ٥.
(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية: ٢٦٦، وينظر: الإتقان: ٢/ ٦.
(٣) ينظر: تهذيب اللغة: ١/ ١٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ١/ ١٤.
(٥) ينظر: المصدر السابق: ١/ ١٨.
(٦) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢٣.

رأيه، وروايته عن العرب، أخبرني أبو الفضل أنه حضر أبا العباس أحمد بن يحيى، فجرى في مجلسه ذكر قطرب فهجنه ولم يعبأ به»[(١)]، وقال عن الجاحظ: «إنّ أهل المعرفة بلغات العرب ذمّوه، وعن الصدق دفعوه، وأخبر أبو عمرو الزاهد أنه جرى ذكره في مجلس أحمد بن يحيى، فقال: اعزبوا عن ذكر الجاحظ؛ فإنّه غير ثقة ولا مأمون»[(٢)]، وهذا يدل على أنّ الشأن في اللغة كالشأن في الحديث، وأن من لا يُؤمن على السنّة لا يُؤمن على لغة السنة.

وقد كان لفساد الاعتقاد أثر كبير في جعل صاحبه يفسر اللغة على غير معناها، فهذا المريسي فسّر معنى الأصبعين في قوله ﷺ: «القُلُوبُ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِن أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا كَيفَ يَشَاءُ»[(٣)] بالقدرة، وقد رد عليه الدارمي بقوله: «فأقررت أن النبي ﷺ قاله، ثمّ رددته بأقبح محال، وأوحش ضلال... فيقال لك: أيّها المعجب بجهالته في أيّ لغات العرب وجدت أن أصبعيه قدرته؟!»[(٤)].

ونقل ابن تيمية أنّ التأويلات الباطلة التي شاعت في كتب التفسير مأخوذة عن بشر المريسي هذا، ثم تسربت إلى كتب التفسير عن طريق كتاب (الكشاف) للزمخشري[(٥)].

وقد فسّر الجهمي (جعل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[(٦)] بمعنى خلق، وعليه قالت المعتزلة بخلق القرآن.

---

(١) المصدر السابق: ١/٢٦.
(٢) المصدر السابق: ١/٢٦ - ٢٧.
(٣) صحيح مسلم: (٢٦٥٤).
(٤) نقض عثمان: ٤١٧.
(٥) ينظر: الإمام ابن تيمية: ٧٦ - ٧٧.
(٦) الزخرف: ٣.

وقد ردّ عليه أحمد بن حنبل فقال: «وزعم أنّ (جعل) بمعنى خلق، فكل مجعول مخلوق، فادعى كلمة من المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد في تنزيله، ويبتغي الفتنة في تأويله»[(١)]، ثمّ ذكر ابن حنبل معاني (جعل) في القرآن[(٢)]، وأنّها تأتي للتسمية كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾[(٣)]، وأنّها تأتي على معنى فعل من أفعالهم كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾[(٤)]، وهذا بالنسبة للمخلوقين، ثمّ إنّ (جعل) من أمر الله تأتي على معنى خلق كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[(٥)]، وتأتي على غير معنى خلق كقوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[(٦)].

وفسّر القاضي عبدالجبّار قول الله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[(٧)] بأنه استولى[(٨)].

وهكذا عرفنا كيف اتخذ علماء الكلام التأويل مطيّة لتحريف النصوص وصرفها عن حقائقها اللائقة بها، فما أحراهم بقول الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر، ينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»[(٩)].

وقد احترف الوضّاعون مهنة الوضع في اللغة، فهذا الأصمعي أملى ببغداد كتابًا في النوادر زِيْدَ عليه ما ليس من كلامه .وقد جيء بالكتاب مرة

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة: ٦٩.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ٦٩.
(٣) الزخرف: ١٩.
(٤) البقرة: ١٩.
(٥) الأنعام: ١.
(٦) القصص: ٧.
(٧) يونس: ٣.
(٨) ينظر: متشابه القرآن: ١/ ٣٥.
(٩) سير إعلام النبلاء: ١٠/ ٢٩.

إلى الأصمعي «فجعل الأصمعي ينظر فيه، فقال: ليس هذا كلامي كلّه، وقد زِيدَ فيه عليّ، فإن أحببتم أن أعلم على ما أحفظه منه وأضرب على الباقي فعلت، وإلا فلا تقرؤوه، قال سلمة بن عاصم: فأعلم الأصمعي على ما أنكر من الكتاب وهو أرجحُ من الثلث، ثمّ أمرنا فنسخناه له»[١].

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) تهذيب اللغة: ١/ ١٤.

المبحث الثاني:

مظاهر التأويل

يرتبط التأويل ارتباطًا وثيقًا بظاهرة العدول عن الأصل؛ لأنه لا يمكن إجراء تأويل إلا إذا حدث عدول عن أصل معيّن وكان حمل الكلام على ظاهره حينئذٍ أمرًا متعذرًا.

وهذا العدول في التراكيب عن أصولها النحوية ليس من باب تسليط الاعتبارات العقلية على أوضاع اللغة، وإنما أحكام وقوانين مستنبطة من استقراء كلام العرب تُقدِّمُ لنا تفسيرًا بينًا للظواهر التي نلمحها في واقع اللغة، وهو تفسير تتقبله البداهة(١).

وذكر محمد عيد أن أهم مظاهر التأويل في النحو أربعة: الحذف، والاستتار، وصوغ المصدر، والتقدير في الجمل والمفردات(٢) .

وتدخل الكثير من الظواهر النحوية في إطار هذه المظاهر الأربعة، وإن اختلفت مع التأويل في العموم والخصوص، ولكن يبقى الرابط بين التأويل وهذه الظواهر في أن التأويل يلتقي مع هذه الظواهر في الغرض، إذ تستهدف كلها تسويغ المعدول به عن أصله، وإن اختلفا عمومًا وخصوصًا، فالتأويل شامل عام، وغيره خاص.

وسنتعرف أبرز هذه المظاهر في المطالب الآتية:

---

(١) ينظر: القياس في النحو: ٤٦.
(٢) ينظر: أصول النحو العربي: ١٩١.

- **المطلب الأول: الحذف:**

الحذف لغةً: الإسقاط[١]، وحذف الشيء إسقاطه، وكذا قطعه من طرفه.

أما في الاصطلاح فقد جاء في كشاف اصطلاحات الفنون أنه: «إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل»[٢].

ويرتبط الحذف ارتباطًا وثيقًا بثلاث ظواهر: النيابة، والاستغناء، والتعويض؛ فالحذف أصل هذه الظواهر الثلاث، ولكي ينماز الحذف من هذه الظواهر الثلاث، ويكون حدّه مقصورًا عليه، رأى أستاذنا عبدالله بابعير تعريف الحذف بأنه: «إسقاط لجزء الكلام أو كله لدليل مع إمكان تقدير المسقط لفظًا في موقعه من غير أن ينوب عنه شيء، أو يعوض منه غيره، أو يستغنى عنه بغيره»[٣].

وهذا الحد يخرج النيابة والتعويض والاستغناء من حد الحذف؛ إذ الحذف إسقاط حسب، وهو التغيير الوحيد الذي يجب أن يحصل، فلا يعقبه تغيير آخر، فهو إذن مرحلة أولى للعمليات الثلاث المذكورة آنفًا والتي لا يمكن حصولها إلا مرورًا بالحذف؛ ولارتباط الحذف الشديد بهذه الظواهر نحاول أن نشير إليها في الآتي:

١ - ظاهرة النيابة:

النيابة لغةً: هي قيام الشيء مقام شيء آخر، جاء في اللسان: «وناب

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (حذف)، ٩/ ٣٩.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/ ٥٦ - ٥٧.
(٣) ظاهرة التعويض في النحو العربي: ٤٤.

عني فلان ينوب نوبًا ومنابًا، أي: قام مقامي. وناب عني في هذا الأمر نيابة إذا قام مقامي»[(١)] .

وتُعدّ النيابة - عند اللغويين - ظاهرة لغوية تشمل المستوى النحوي والمستوى الصرفي، وقد قصرها أستاذنا عبدالله بابعير على المستوى النحوي، فعرّفها بأنها: «إسقاط أحد عناصر التركيب الجملي الذي يستدل عليه من الأصل المفترض لهذا التركيب المستخدم الذي تقتضيه قواعد التركيب في العربية، وإحلال عنصر آخر محله في الاستخدام فيأخذ شيئًا من خصائصه»[(٢)].

واستعمل النحويون النيابة لغرضٍ رئيس بجعلها وسيلة من وسائل تسويغ كلمات جاءت على غير أصولها بهدف إرجاعها إلى هذه الأصول، وعلى هذا عدت النيابة مظهرًا من مظاهر التأويل؛ إذ التأويل يدور في فلك حمل النص على غير ظاهره؛ لتصحيح المعنى، أو الأصل النحوي[(٣)]، أي: إنه حمل الاستخدام على أصله الذي كان عليه.

وعُدَّت النيابة من مظاهر التأويل؛ لأن أمثلتها جاءت محولة عن أصولها التركيبية، فتحمل الأمثلة على أصولها التركيبية المفترضة بضرب من التأويل[(٤)].

ويُعدّ الحديث عن النيابة - عند النحويين - فرعًا عن الحديث عن الحذف؛ لأن الحذف جنس عام لكل استخدام أسقط فيه بعض عناصر

---

(١) لسان العرب: مادة (نوب)، ٢/ ٧٧٤. (٢) ظاهرة النيابة: ٣٢.
(٣) ينظر: التأويل النحوي: ١/ ١٧، وظاهرة النيابة: ١١٢.
(٤) ينظر: ظاهرة النيابة: ١١٢.

التركيب من الأصول حسب، أما النيابة فهي - كما مرّ - إسقاط ثم إحلال، فمثال النيابة: (أكلت الشاة)، والتقدير هنا: أكلت لحم الشاة، فأسقطت كلمة (لحم)، وحلّت كلمة (الشاة) محلها.

وذكر أستاذنا عبدالله بابعير أن بعض النحويين خلطوا بين الحذف والنيابة في كثيرٍ من صوره؛ لوقوع التشابه بينهما، فذكروا أمثلة النيابة في الحذف وأمثلة الحذف في النيابة[(١)].

ويبدو لي أن هذا الخلط لَبْسٌ نتج عن اختلاف المفهومات.

وقد رفض ابن القيم بعض صور النيابة، وتمسّك بالأصل، وهو عدم الحذف ولا سيما في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وفي حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، ووضع شروطًا لقبول الحذف فيهما:

أ - حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه:

يُعَدُّ حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه بابًا من أبواب النيابة في العربية، ويُعَدُّ قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [(٢)] من أشهر أمثلة هذا الباب.

وقد قسم النحويون هذا النوع من الحذف على قسمين[(٣)]: سماعي وقياسي.

فالسماعي لا يُقاس عليه، خلافًا لابن جني[(٤)] الذي أجاز القياس مطلقًا في نحو: (رأيت هندًا) وأنت تريد (غلامَ هندٍ)، وما سمع من ذلك يحمل

(١) ينظر: الصاحبي: ٣٣٧، وظاهرة النيابة: ١٢٨.
(٢) يوسف: ٨٢.
(٣) ينظر: ظاهرة النيابة: ٣٢٨ - ٣٢٩.
(٤) ينظر: الخصائص: ٢/ ٤٥٣ - ٤٥٤.

على الضرورة، أما القياسي فهو الذي يقاس عليه لوجود دليل في السياق على الحذف.

واشترط النحويون لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه شرطين[(١)]:

١ - وجود الدليل[(٢)] على تعيين المحذوف في السياق، فإن لم يدل الدليل على المحذوف لم يجز الحذف.

٢ - ألا يكون المضاف إليه جملة.

وقد وافق ابن القيم النحويين في ذلك، فقال: «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادعاؤه مطلقًا، وإلا لالتبس الخطاب، وفسد التفاهم، وتعطلت الأدلة... وإنما يضمر المضاف حيث يتعيّن، ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة»[(٣)].

ويظهر من النص السابق أن ابن القيم لا يسوغ ادعاء حذف المضاف مطلقًا؛ حتى لا يلتبس الخطاب، ويفسد التفاهم، وتتعطل الأدلة، وإنما يسوغه إذا تعيّن ولا يصح الكلام إلا بتقديره، ثم ذكر أمثلةً لما يسوغ فيه الحذف ولما لا يسوغ فيه الحذف، سنأتي لها في موضعها عند الحديث في الحذف في بداية الفصل الثالث.

ب - حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه:

لا يحصل البيان والإيضاح في التراكيب إلا من مجموع الصفة

(١) ينظر: الخصائص: ٢/٣٦٦، و ظاهرة الحذف: ١٠٤، وظاهرة النيابة: ٣٣٠.
(٢) أدلة الحذف كثيرة منها: العقلي، والعادة، والسياق والشرع، ونحوها، ينظر: ظاهرة النيابة: ١٢٤.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/٢٦.

والموصوف؛ لأنهما كالشيء الواحد، لذا «كان القياس ألّا يحذف واحد منهما؛ لأن حذف أحدهما نقض للغرض، وتراجع عما التزموه، فالموصوف القياس يأبى حذفه لما ذكرناه؛ ولأنه ربما وقع بحذفه لبس، ألا ترى أنك إذا قلت: مررتُ بطويل، لم يعلم من ظاهر اللفظ أن الممرور به إنسان، أو رمح، أو ثوب، ونحو ذلك مما قد يوصف بالطول»[(١)].

ورأى ابن جني أن الحذف هنا قد يلبس أحيانًا، فلا يجوز عنده - مررتُ بطويل - لأنها ليست صفة خاصة بموصوف، ولذا لا يجوز الحذف إلا متى قام الدليل عليه، ورأى عدم الحذف أيضًا إذا كانت الصفة جملة[(٢)].

ويسوغ حذف الموصوف من بعض التركيبات إذا ظهر أمره من السياق، وقويت الدلالة عليه، وذلك إذا اختصت الصفة بالموصوف، نحو: (مررتُ بكاتبٍ، أو مهندس، أو طبيب)، أو استعملت استعمال الأسماء نحو: (الأبطح) للوادي، أو كان المنعوت بعض اسم المجرور بمن، أو في، نحو: (منّا ظعن ومنّا أقام)، أي: منّا فريق ظعن، ومنّا فريق أقام[(٣)].

وردّ أستاذنا عبدالله بابعير القول بالنيابة هنا على وفق ما حدده من مفهوم النيابة في بحثه، فقال: «وهذا يدفعني إلى القول: إن الصفة لا تنوب عن الموصوف مطلقًا، أينما وقعت في الكلام، وأينما وردت في أبواب النحو ومسائله»[(٤)]، وقال: «فلا ضرورة تدعو إلى تقدير الموصوف المحذوف... إذ يستقيم الكلام دلالةً وتركيبًا بدونه، فليس تقديره محظورًا،

---

(١) شرح المفصل: ٣/ ٥٩. (٢) ينظر: الخصائص: ٢/ ٣٦٦.
(٣) ينظر: الكتاب: ١/ ٣٧٥، والخصائص: ٢/ ٣٧٢، وشرح المفصل: ٣/ ٥٩.
(٤) ظاهرة النيابة: ٣٤٤.

ولكن يكون تقديره عند الإعراب ضربًا من فضول الكلام، وإطالة للإعراب من غير حاجة، أما إذا أردنا بيان أصل التركيب فلا مناص من تقدير الموصوف لبيان الأصل»[(١)]، ويكون ذلك عند اشتهار الصفة بالموصوف واختصاصها به، نحو: (قابلتُ طبيبًا)، أي: قابلتُ إنسانًا طبيبًا.

ورأى ابن القيم أن الحذف هنا لا يستحسن إلا بشرطين[(٢)]:

أحدهما: أن تكون الصفة خاصة يعلم ثبوتها لذلك الموصوف بعينه لا لغيره.

والآخر: أن تكون الصفة قد غلب استعمالها مفردة على الموصوف، كالبر، والفاجر، والعالم، والجاهل، ونحو ذلك، فلا يكاد يجيء ذكر الموصوف معها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[(٤)]، وقوله: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[(٥)]، وهذا الضرب كثيرٌ جدًا في القرآن الكريم وكلام العرب، وبدون ذلك لا يحسن الاقتصارعلى الصفة، فلا يجوز أن تقول: جاءني طويل، وأنت تريد: رجل طويل[(٦)].

وذكر ابن القيم أمثلةً لما يسوغ حذفه ولما لا يسوغ حذفه، سنأتي لها في موضعها من الفصل الثالث.

٢ - ظاهرة الاستغناء:

الاستغناء لغةً: الاكتفاء، وأغناك الشيء أي: كفاك، واستغنيت بكذا

---

(١) المصدر السابق: ٣٤٩.
(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٢٨.
(٣) الانفطار: ١٣، ١٤.
(٤) الأحزاب: ٣٥.
(٥) البقرة: ٢٥٤.
(٦) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٢٨.

عن كذا: اكتفيت به عنه[١].

وتشمل ظاهرة الاستغناء عند اللغويين المستوى اللغوي والمستوى الصرفي، وقد قصرها أستاذنا عبدالله بابعير على المستوى النحوي حسب، فعرّفها بأنها: «عدم الاحتياج عند الاستخدام إلى بعض العناصر المكونة لأسلوبٍ ما من أساليب العربية استغناءً عنه بغيره، ويستدل على المُستغنَى عنه بملاحظة الأصل التركيبي المفترض لذلك الأسلوب، وهذا العنصر المُستغنَى عنه لا يمكن الإتيان به عند الاستخدام، إذ تستقيم دلالة التركيب المستخدم بغيره (المُستغنى به) ولا يمكن تقديره كذلك تقديرًا لفظيًا، ولو تكلفنا التقدير لم يتأتَ لنا ذلك، وإنما يكون تقديره حكمًا بملاحظة الأصل التركيبي المفترض للعبارة»[٢]، كالاستغناء بمرفوع الوصف المبتدأ عن الخبر في نحو قولك: أمسافرٌ أخواك؟ إذ يُجمِعُ النحويون[٣] على أن (مسافر) مبتدأ، و (أخواك) فاعل مرفوعٌ به، وإذا سألنا: أين خبر المبتدأ؟. وجدنا النحويين يذهبون في الإجابة عن هذا السؤال ثلاثة مذاهب[٤]: الخبر محذوف، وقد أغنى المرفوع عنه، وهذا مذهب الجمهور، أو المرفوع بعد الوصف هو الخبر، أو المبتدأ لا خبر له.

ورجّح أستاذنا عبدالله بابعير القول الأول بدون حذف الخبر من حيث التركيب؛ لأن المبتدأ في تركيب الجملة يقتضي وجود خبر في الأصل المفترض[٥]؛ لهذا

---

(١) ينظر: لسان العرب، مادة: (غني)، ١٥/ ١٣٧. (٢) ظاهرة الاستغناء: ٢٠.
(٣) هذا عند عدم التطابق في الإفراد، ينظر: هامش ظاهرة التعويض: ١٠٣.
(٤) ينظر: شرح الكافية: ١/ ٨٦، وهمع الهوامع: ١/ ٣٠٩، وحاشية الصبان: ١/ ١٩٠، وظاهرة التعويض: ٣٩ - ٤٠.
(٥) ينظر: ظاهرة النيابة: ١٤٤ - ١٤٦.

عُدّ الاستغناء مظهرًا من مظاهر التأويل.

٣ - ظاهرة التعويض:

التعويض لغة: (البدل)، تقول: عضت فلانًا وأعضته وعوضته، إذا أعطيته بدل ما ذهب منه[(١)].

وتشمل هذه الظاهرة المستوى النحوي والمستوى الصرفي.

وعُرِّفَ التعويض النحوي بأنه: «إسقاط بعض عناصر التركيب الأصلية في الكلمة المفردة، أو الكلمة المركبة، أو الجملة، والتعويض منه بحرف»[(٢)]، وقد ماز هذا التعريف ظاهرة التعويض من الإبدال؛ إذ التعويض إبدال من الجهة اللغوية، لكنه غيره من الجهة الاصطلاحية، وهو يشمل الحرف، والاسم، والفعل، والجملة، في المعوض منه.

ويرد لفظ (العوض والتعويض) في كتب اللغة في مواضع التغيير التصريفي والنحوي، كالتنوين في (جوار)، قال الأشموني: «تنوين التعويض، ويقال له: تنوين العوض»[(٣)].

- أمور يجب مراعاتها في الحذف:

يقدر النحويون المحذوف في الكلام إذا امتنع حمل الكلام على ظاهره[(٤)]، مع مراعاتهم عدة أمور في الحذف منها[(٥)]:

---

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (عوض): ٧/ ١٩٢. (٢) ظاهرة التعويض: ١٧.
(٣) شرح الأشموني: : ١/ ٣١. (٤) ينظر: أسرار البلاغة: ٥١٢-٥١٣.
(٥) ينظر: الخصائص: ٢/ ٣٦٠، و أسرار البلاغة: ٥١٢ - ٥١٣، والبرهان في علوم القرآن: ٣/ ١٠٤، فما بعدها، ومغني اللبيب: ٥٦٧، و ظاهرة الحذف: ١٩، و ظاهرة النيابة: ١٢٣ - ١٢٦.

- الأصل في الكلام عدم الحذف.

- وجود الدليل على المحذوف، قال ابن جني: «وقد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليلٍ عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»[(١)]. وهذا الدليل إما صناعي أو غير صناعي[(٢)] دل عليه سياق، أو عقل، أو عادة، أو لغة.

- تقليل المقدَّر ما أمكن، وتقديره من لفظ المذكور، فتقدير المحذوف في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[(٣)] بحب العجل أولى من تقدير: حب عبادة العجل؛ لقلة المقدَّر.

- يجب أن يُقدَّر المحذوف في مكانه الأصلي.

وقد عَدّ ابن جني الحذف من شجاعة العربية، فخصّه بفصل مستقل في خصائصه أسماه (شجاعة العربية)[(٤)] ولا سيما حذف المضاف.

وهذا الاتساع في الحذف من ابن جني وأمثاله أدى إلى اعتراض بعض

---

(١) الخصائص: ٢/ ٣٦٠.

(٢) الدليل الصناعي يختص بمعرفته النحويون؛ لأنه إنما عرف من جهة الصناعة، وذلك كقولهم في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۝١﴾ إن التقدير: لأنا أقسم؛ وذلك لأن فعل الحال لا يقسم عليه في قول البصريين، وفي: (قمت وأصك عينه) إن التقدير: وأنا أصك؛ لأن واو الحال لا تدخل على المضارع المثبت الخالي من قد، وفي إنها (لإبل أم شاة) إن التقدير: أم هي شاة؛ لأن (أم) المنقطعة لا تعطف إلا الجمل. أما الدليل غير الصناعي فينقسم على قسمين: حالي: كقولك لمن رفع سوطًا: زيدًا، بإضمار اضرب، ومنه (قالوا سلامًا) أي: سلمنا سلامًا. ومقالي: كقولك لمن قال: من أضرب؟ زيدًا. ينظر: مغني اللبيب: ٥٦٧، فما بعدها، وظاهرة الإهمال: ١٤٦، فما بعدها.

(٣) البقرة: ٩٣.

(٤) ينظر: الخصائص: ٢/ ٣٦٢، فما بعدها.

النحويين على جواز الحذف قياسًا مطلقًا[١] .

جاء في ظاهرة الحذف: «والملاحظ أن كثيرًا مما يقدر فيه مضاف محذوف من قبل النحاة لا يوجد فيه مبرر قوي يدعو إلى هذا التقدير»[٢]، وذكر أمثلة لذلك، ثم قال: «والواقع أن كثيرًا مما مثلوا به لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه يمكن رده؛ حيث لا مقتضى له... أو لأن التقدير قد يخل بالمعنى»[٣].

وقد أجاز ابن القيم المحذوفات التي تعزز المعنى وتقويه، ولا يصح - عنده - أن يحمل الكلام على الحذف إلا بدليل، أما المحذوفات التي لا دليل عليها في اللفظ أو المعنى فقد منع ابن القيم الحذف فيها، كما سيأتي في موضعه عند الحديث عن الحذف في الفصل الثالث.

- **الاستتار والإضمار والحذف:**

يشيرالمدلول اللغوي للاستتار إلى الخفاء[٤]، والاستتار في الاصطلاح: «هو عدم بروز الضمير»[٥].

ولم يفرق ابن القيم بين لفظ الإضمار ولفظ الاستتار، فقال: «والتحقيق أن الفاعل مضمر في نفس المتكلم، ولفظ الفعل متضمن له دال عليه، واستغني عن إظهاره لتقدم ذكره، وعبر عنه بلفظ المضمر ولم يعبر عنه بمحذوف؛ لأن المضمر هو المستتر»[٦].

---

(١) ينظر: همع الهوامع: ٢/ ٤٢٨.
(٢) ظاهرة الحذف: ٢١٠.
(٣) المصدر السابق: ٢١٠.
(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (ستر): ٤/ ٣٤٣.
(٥) حاشية يس على التصريح: ١/ ٩٨، وينظر: ظاهرة الإهمال: ١٧٥.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٥.

وقد خص النحويون مفهوم الاستتار بطائفة الضمائر التي لا تظهر في الاستعمال ولها اعتداد في الأصول المتصورة، على أن ثمة فرقًا بين حذف الضمائر واستتارها، قال ابن القيم: «فإن قيل: فهلا سمّوا ما حذفوه لفظًا وأرادوا نيته مضمرًا مثل الغاية في قولك: (الذي رأيت زيد)، وما الفرق بينهما وبين (زيد قام)؟، قيل: المضمر في (زيد قام) لم ينطق به ثم حذف، ولكنه مضمر في الإرادة، ولا كذلك الضمير المحذوف للعلم به؛ لأنه قد لفظ به في النطق ثم حذف تخفيفًا، فلما كان قد لفظ به ثم قطع من اللفظ تخفيفًا عبرعنه بالحذف، والحذف هو القطع من الشيء، فهذا هو الفرق بينهما»[(١)].

وهذا الفرق الذي ذكره ابن القيم إنما يكون بين الحذف الجائز والاستتار، لا بين الحذف الواجب والاستتار[(٢)].

وذكر ابن القيم أن الإضمار على ثلاثة أقسام[(٣)]:

١- قسم يعلم انتفاؤه قطعًا وأنّ إرادته باطلة، وهو أكثر الكلام، فإنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وبطلت العقود، والوصايا، والوقوف، والشهادات، ولم يفهم أحدٌ مراد أحد، إذ يمكنه أن يضمر كلمة تغير المعنى، كما ادعى بعضهم الإضمار في قوله ﷺ: «يَنزِلُ رَبُّنَا»[(٤)] أي: ملك ربنا، وفي قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [(٥)] أي: ملك ربك، ومن هذا ما أضمره المتأولون من الرافضة، والجهمية، والمعتزلة، مما حرفوا به الكلام عن مواضعه.

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٥.
(٢) ينظر: ظاهرة الإهمال: ١٧٦ - ١٧٧.
(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: ٢/ ٧١٠، فما بعدها.
(٤) صحيح البخاري: (١١٤٥)، وصحيح مسلم: (١٦٨).
(٥) الفجر: ٢٢.

٢- ما يشهد السياق والكلام به، فكأنه مذكور في اللفظ، وإن حذف اختصارًا، كقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾[(١)]، فكل واحد يعلم أن المعنى فضربه فانفلق، فذكره نوع من بيان الواضحات فكان حذفه أحسن.

٣- كلام يحتمل الإضمار وعدمه، فهذا يرجع إلى عرف المتكلم، فإذا أخفى المتكلم في نفسه معنى وأراد من المخاطب أن يفهمه، فلا بد أن يجعل له عليه دليلاً من الخطاب، إما من صريحه تارة، أو من سياقه، وقرائنه المتصلة به تارة أخرى، فهذا لا محذور فيه.

- المطلب الثاني: الحمل على غير الظاهر:

الحمل لغةً: الإقلال، جاء في مقاييس اللغة «الحاء والميم واللام أصل واحد يدل على إقلال الشيء، يقال: حملت الشيء أحمله حملاً. والحَمل: ما كان في بطن، أو على رأس شجر... والحِمل: ما كان على ظهر أو رأس»[(٢)].

وعُرِّفَ اصطلاحًا بأنه: «وسيلة قياسية استخدمها النحويون لتسويغ خروج كلمات عن أصلها الذي يعدّ قياسًا وقانونًا عامًا يخلع عليها مقتضياته، ويتم هذا التسويغ بحمل هذه الكلمات على وفق ما يقتضيه لفظها، أو على وفق ما يقتضيه معناها، فتكتسب بعض خصائص ما حملت عليه»[(٣)]، وجاء في الحمل على غير الظاهر: «أن فكرة الحمل عند علماء العربية القدامى وسيلة أو أداة تحاول أن تجذب ما خرج عن مفهوم القياس،

---

(١) الشعراء: ٦٣.
(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/ ١٠٦.
(٣) الحمل على غير الظاهر: ٥.

ذلك المفهوم الذي يلحظ أنّ النحويين يستعملونه بكثرة مرادفًا للقانون الكلي أو النظام العام للظاهرة اللغوية، ومحاولة الجذب هذه تتم عن طريق إظهارعلاقة أواصطناع رابطة بين الظاهرة الأم (القياس) وما انعتق منها»[١]، وجاء فيه أيضًا «أنّ فكرة الحمل عند النحويين أسلوب استخدمه النحويون لتعليل إلحاق بعض الصيغ والظواهر اللغوية بعضها ببعض بوجه من الوجوه؛ لوضع نظام ذي قوانين عامة لكل ظواهر اللغة»[٢]. ولمّا كان الحمل هكذا عُدّ مظهرًا من مظاهر التأويل، إذ الحمل يسوّغ خروج بعض الكلمات عن أصلها على وفق ما يقتضيه لفظها، أو على وفق ما يقتضيه معناها.

أما إذا كان لفظ الكلمة الظاهر مطابقًا لمعناه مطردًا مع قانون اللغة فلا حمل حينئذٍ؛ لأنّ الكلمة في هذه الحال غير خارجة عن أصلها، إذ الأصل مطابقة المعنى للفظ[٣]. وإنّما يحدث الحمل إذا كان لفظ الكلمة الظاهر على صورة لا تتوافق مع ما يقتضيه المعنى، أو إذا كان لفظ الكلمة الظاهر على صورة ومعناه مرتبط بمعنى آخر غير ظاهر بكلمة أخرى، ويربط بين معنيي الكلمتين رابط قوي، بحيث يكاد يحل لفظ الكلمة الأخرى ومعناه - في الاستخدام تجوزًا - محل لفظ الكلمة الظاهر ومعناه، ففي هاتين الحالتين يحدث الحمل على وفق ما يقتضيه اللفظ أو المعنى[٤].

وهناك عدّة صور للحمل ذكرها عبدالفتاح الحموز في (التأويل النحوي

(١) الحمل على غير الظاهر: ٤، وينظر: ظاهرة قياس الحمل في العربية: ١٧٤، فما بعدها.
(٢) الحمل على غير الظاهر: ٤، وينظر: ظاهرة قياس الحمل: ٦١٣
(٣) ينظر: الأشباه والنظائر: ١/ ٢٣٠، فما بعدها، والحمل على غير الظاهر: ٤.
(٤) ينظر: الحمل على غير الظاهر: ٧.

في القرآن الكريم)[١]، وتوسع فيها أستاذنا عبداللطيف سالم باخبازي في (الحمل على غير الظاهر في الدراسة النحوية)[٢].

فمن ذلك الحمل على المعنى كما حكاه الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء من أنّه سمع رجلاً من اليمن يقول: فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها، فخاطب أبو عمرو الأعرابي قائلاً: أتقول: جاءته كتابي؟، قال: نعم؛ أليس صحيفة؟[٣]. ومعلوم أنّ الصحيفة هي الكتاب[٤].

ومن ذلك الحمل على المعنى في الصيغ الصرفية الاسمية العاملة، كحمل اسم الفاعل على اسم المفعول أو العكس، كحمل بعضهم مستورًا على ساتر في قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[٥].

وعدّ أستاذنا عبدالله بابعير[٦] ما يحصل من تناوب بين الصيغ الصرفية الاسمية العاملة شيئًا لصيقًا بالنيابة كالآية السابقة، وكقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾[٧] فدافق - عنده - بمعنى مدفوق الذي حُذِفَ وحلّ محلّه (دافق)، إذ الأصل (ماء مدفوق)، فأعيد الاستعمال إلى أصل التركيب بضرب من التأويل.

لكنّ الملاحظ هنا في هذه المسائل أن المتروك منها هو المعنى فقط، واللفظ باقٍ، على عكس مجمل نماذج النيابة المحضَة التي نجد فيها المنوب

---

(١) ينظر: التأويل النحوي في القرآن الكريم: ٢/ ١١٦٥ - ١١٦٨.
(٢) ينظر: الحمل على غير الظاهر: ٩٨ - ١٨٨.
(٣) ينظر: الخصائص: ١/ ٢٥٠.
(٤) ينظر: القاموس المحيط: ٨٢٦.
(٥) الإسراء: ٤٥.
(٦) ينظر: ظاهرة النيابة: ٤١٢ - ٤١٤.
(٧) الطارق: ٦.

عنه يترك التركيب لفظًا ومعنى، وتبقى القرائن دالة على هذا الترك، فالفاعل مثلاً يترك السياق بلفظه ومعناه لنائبه، في حين نجد في مسألتنا هذه أن المتروك فيها هو المعنى فقط، أمّا اللفظ فباقٍ على هيأته الأصلية، وهي بهذا تتوافق مع مسائل الحمل على المعنى، لا مع النيابة[١].

وقد ذهب ابن القيم في هذه المسألة إلى أن اللفظ على ظاهره في مثل الأمثلة السابقة، فلا نيابة عنده، ولا حمل على المعنى، كما ستراه في الفصل الثالث عند الحديث في أمثلة الحمل.

ومن ذلك تضمين الفعل معنى الفعل، وذلك: «أن يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدّى فعل آخر أو ما في معناه فيعطى حكمه في التعدية واللزوم»[٢] كتضمين الفعل (يشرب) معنى (يروى) في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾[٣] فيعدونه بالباء التي تطلبها «فيكون في ذلك دليل على الفعلين أحدهما بالتصريح به، والثاني بالتضمين والإشارة إليه بالحرف الذي يقتضيه مع غاية الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها»[٤].

- المطلب الثالث: التفسير:

التفسير لغةً: قيل: من فَسَرَ، وقيل: من سفر[٥]، وهما يلتقيان في معنى البيان والكشف.

جاء في القاموس المحيط: «الفسر: الإبانة وكشف المغطى»[٦]، وفي

---

(١) ينظر: الحمل على غير الظاهر: ٧ - ٨.
(٢) قرار التضمين: ١/٣٣، والحمل على غير الظاهر: ٩٨.
(٣) الإنسان: ٦. (٤) بدائع الفوائد: ٢/٢١.
(٥) ينظر: المصباح المنير: ٢٧٨-٢٧٩. (٦) القاموس المحيط: مادة (فسر): ٤٥٦.

اللسان: «الفسر: البيان، فسر الشيء يفسره... وفَسَّره: أبانه»[١].

وجاء في المصباح المنير: «سفرت الشيء سفرًا من باب ضرب: إذا كشفته وأوضحته»[٢].

واصطلاحًا: «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحِكَمِهِ، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ»[٣].

ويتضح من التعريف السابق الذي أورده الزركشي أنّ التفسير علمٌ يُبْحَثُ فيه عن أحوال القرآن، من حيث دلالة ألفاظه على مراد الله - عز وجل - ويتفاوت هذا البحث بحسب القدرة والعلم عند الشخص، وهو علم يشكّل كل ما يتوقف عليه بيان كلام الله - عز وجل - وفهمه، والكشف عن مراده، وهو بهذا المعنى يلتقي مع التأويل في معناه المعجمي[٤]؛ إذ فُسِّرَ التأويل به، وعلى هذا المعنى المذكور آنفًا لا خلاف بين التفسير والتأويل بهذا المعنى، وإنّما يختلف التفسير عن التأويل إذا خرج عن معناه المعجمي إلى معناه الاصطلاحي.

وما ينبغي أن يلاحظ هنا أنّ التأويل عند المسلمين الأوائل كان يعني (التفسير والبيان) ولا يتجاوزه، ومنه قوله ﷺ لابن عباس رضي الله عنه: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ في الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْويلَ»[٥]، وأعني بالمسلمين الأوائل هنا الصحابة

---

(١) لسان العرب: مادة (فسر): ٥/ ٥٥. (٢) المصباح المنير: ٢٧٨ - ٢٧٩.
(٣) البرهان في علوم القرآن: ١/ ١٣.
(٤) ينظر: العين: ٤٨، وتهذيب اللغة: مادة (أول): ١٥/ ٣١٤.
(٥) صحيح البخاري: (١٤٣)، وصحيح مسلم: (٢٤٧٧).

والتابعين فإنهم كانوا يتحرجون من القول بالرأي في القرآن، ويعتمدون على النقل في تفسيرهم، فهم أهل رواية وسماع من النبي ﷺ أو من أصحابه الذين عايشوا الرسول ﷺ.

وعلى المعنى السابق لم يفرق أبو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن) بين المعنيين، فالتفسير والتأويل - عنده - بمعنى واحد[(١)]، وكذا لم يفرق بينهما الطبري في تفسيره؛ إذ يقول: القول في تأويل قوله تعالى... ثم يفسّر الآية[(٢)].

ومع مرور الوقت وبُعد الناس عن عصر النبوة، توسع الناس في استعمال الرأي؛ نتيجةً لاتصال المجتمع الإسلامي بأجناس ومذاهب وثقافات متعددة، أهمها مراكز الفكر اليوناني، فتغيّرت توجهات الحياة عند العرب، واتسعت دائرة النشاط العقلي الذي أدّى إلى تغلغل النزعة العقلية على النص الديني مما أتاح مجالاً أوسع للتأويل، إذ ظهر التأويل في هذه المدّة مصطلحًا، واستقل بذلك عن التفسير، وأصبح يعنى بصرف الظاهر إلى غير الظاهر، وأصبح التأويل يتعلق بالدراية.

جاء في الكليات: «التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم، ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»[(٣)].

---

(١) ينظر: مجاز القرآن: ١/ ٨٦، والإتقان: ٢/ ١٧٣، وهو قول ثعلب، ينظر: القاموس المحيط: ٤٥٦.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ١/ ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٢، ٨٩، ٩٢، فما بعدها.

(٣) الكليات: ٢٦١، وينظر: إشكالية التأويل: ٤٢.

ونخلص مما سبق إلى أنّ التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا؛ لأنه يتجه إلى شرح المفردات والألفاظ شرحًا لغويًا يؤدي إلى المعنى الظاهر من النص، ويربط هذا المعنى بالجوانب العامة الخارجية للنص الديني، كأسباب النزول، والقصص، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وهذه العلوم - كما ترى - لا دخل للرأي فيها، بل هي نُقُولٌ تعتمد على الرواية عند القدماء لا مجال فيها للاجتهاد، وهذا ما يؤكد أن التفسير يرتبط بالرواية. أما التأويل فقد تجاوز هذا المعنى إلى معنى جديد على وفق عامل التطور فهو يتجه إلى صرف الألفاظ عن ظواهرها لبيان المراد من اللفظ بحسب النظر العقلي، وليس لبيان الوجه الذي وضع لِلَّفظ في اللغة، وهذا ما يؤكد أن التأويل يرتبط بالدراية(١) .

ومن هنا ظهر القول بالفرق بين التفسير والتأويل، فالتفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية، والتفسير مقصور على السماع، والتأويل يتعلق بالاستنباط. فما وقع مبينًا في كتاب الله - عزوجل - ومعينًا في السنّة فهو تفسير؛ لأن معناه ظهر ووضح فلا يتعداه، بل يحمل على المعنى الذي ورد، وما احتاج إلى استنباط فهو تأويل(٢) .

- المطلب الرابع: المجاز:

المجاز لغةً: مأخوذ من الجواز، من جاز الشيء يجوز جَوْزًا، وجوازًا، ومجازًا: إذا تعدّاه(٣).

وأما في الاصطلاح فقد عرّفه الجرجاني بأنه: «كل كلمة أريد بها غير

---

(١) ينظر: إشكالية التأويل: ٤٢. (٢) ينظر: الإتقان: ٢/ ١٧٣.
(٣) ينظر: لسان العرب: (جوز): ٥/ ٣٢٦.

ما وقعت له في وضع واضعها؛ لملاحظة ما بين الأول والثاني»[(١)].

وإذا عُدِلَ باللفظ عمّا يوجبه له أصل معناه وُصِفَ بأنه مجاز، على معنى أنهم جاوزوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً[(٢)].

وأغلب تعريفات المجاز الاصطلاحية تختلف في العبارة وتتفق في المعاني، وكلّها تؤكد وجود وضع أولي يسمّى الحقيقة، ينقل عنه اللفظ إلى معنى جديد يسمّى المجاز، ولا بدّ من علاقة بين المعنى المنقول عنه، والمعنى المنقول إليه[(٣)].

وجاء ذكر المجاز بمفهومه السابق في كتب البلاغة[(٤)] وبعض كتب النحو واللغة عند الحديث عن حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه[(٥)].

ويعد المجاز من التأويل، وعلاقته بالتأويل علاقة لصيقة، ممّا جعل الغزالي يقول: «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[(٦)].

ويساعد المجاز التأويل في باب الدلالات، إذ يقدّم المجاز الوجه الدلالي الثاني للألفاظ، فإذا كان اللفظ له حقيقة واحدة ثم دلّ دليل على أنها غير مرادةٍ وجب حمل اللفظ على مجازه.

---

(١) أسرار البلاغة: ٤٣٧.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ٤٣٧، فما بعدها.
(٣) ينظر: أسرار البلاغة: ٤٣٧، فما بعدها، و الإيضاح في علوم البلاغة: ٣٩٤.
(٤) ينظر: أسرار البلاغة: ٤٣٧، فما بعدها، و الإيضاح في علوم البلاغة: ٣٩٤.
(٥) ينظر: الخصائص: ٢/ ٤٥٣، فما بعدها، و ظاهرة النيابة: ١١٤.
(٦) المستصفى: ٢/ ٤٩.

ويعدّ مجال التأويل أوسع من مجال المجاز، فالصيغ المؤكّدة قابلة للتأويل وغير قابلة للمجاز، وممّا يوضح ذلك ما ثار من جدل حول الآية الكريمة: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ (١)، إذ أنكر ابن جني حمل الآية السابقة على المجاز، فقال: «وأمّا قول الله عزوجل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة»(٢)، لكنه سرعان ما استدرك مذهبه الاعتزالي بقوله: «قال أبو الحسن: خلق الله كلامًا في الشجرة فكلّم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلمًا به، فأما أن يحدثه في شجرة، أو فمٍ، أو غيرهما، فهو شيء آخر، لكن الكلام واقع، ألا ترى المتكلّم منّا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلّمًا لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلّمًا حتى يحرك به آلات نطقه... وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقة، وأصواته الحيوانية في الشجرة، والهواء، وما أحب سبحانه وشاء»(٣)، وقال ابن قتيبة - وهويحتج على القائلين من المعتزلة بأن تكليم الله لموسى مجاز -: «أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا توكد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة»(٤)، فينكر ابن قتيبة حمل الكلام على المجاز في مثل هذا التركيب.

وقد أشار ابن القيم إلى ذلك بقوله: «وقد احتج بعض أهل السنّة على القائلين من المعتزلة بأن تكليم الله لموسى مجاز بقوله ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ (٥)، فأكّد الفعل المصدر، ولا يصح المجاز مع التوكيد، قال

---

(١) النساء: ١٦٤.
(٢) الخصائص: ٢/ ٤٥٤.
(٣) الخصائص: ٢/ ٤٥٤، فما بعدها، وينظر رأي الأخفش في: معاني القرآن: ١/ ٤٥٨.
(٤) تأويل مشكل القرآن: ٧٤.
(٥) النساء: ١٦٤.

السهيلي: فذاكرت بها شيخنا أبا الحسين[(١)]، فقال: هذا حسن، لولا أنّ سيبويه أجاز في مثل هذا أن يكون مفعولاً مطلقًا، وإن لم يكن منعوتًا في اللفظ، فيحتمل على هذا أن يريد تكليمًا ما[(٢)]، فلا يكون في الآية حجة قاطعة، والحجاج عليهم كثيرة.

قلت: وهذا ليس بشيء، والآية صريحة في أنّ المراد بها تكليم أخص من الإيحاء»[(٣)]؛ لأمورٍ منها[(٤)]:

- أنّه ذكر أنه أوحى إلى نوح والنبيين من بعده، وهذا الوحي هو التكليم العام المشترك، ثمّ خصّ موسى باسم وفعل خاص وهو (كلّم تكليمًا)، ورفع توهم إرادة التكليم العام عن الفعل بتأكيده بالمصدر.

- أنّ التأكيد هنا صريح في التعظيم، ووصْفُهُ بما يشعر التقليل مضاد لسياق الآية، وأيضًا فإنّ الله قال لموسى ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [(٥)] فلو كان التكليم تكليمًا ما، كان مشاركًا لسائر الأنبياء فيه، فلم يكن لتخصيصه بالكلام معنى.

- أنّ وصف المصدر هنا مؤذن بالقلة، والله حيث ذكر موسى ذكر تكليمه له باسم التكلّم الخاص دون الاسم العام كقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [(٦)]، بل ذكر تكليمه له بأخص من ذلك كقوله: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾ [(٧)]،

---

(١) يقصد شيخه ابن الطراوة (ت ٥٢٨هـ).
(٢) ينظر: نتائج الفكر: ٣٥٧، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ٣/ ٢٦٠.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٣١٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣١٧-٣١٨.
(٥) الأعراف: ١٤٤.
(٦) الأعراف: ١٤٣.
(٧) مريم: ٥٢.

فناداه وناجاه، والنداء والنجاء أخص من التكليم؛ لأنه تكليم خاص، وقال ابن القيم: «وكل من له أدنى ذوق في الألفاظ، ودلالتها على معانيها، يجزم بأن هذا السياق يقتضي تخصيص موسى بتكليم لم يحصل لغيره، وأنه ليس تكليمًا ما، فما ذكره أبو الحسين غير حسن، بل باطل قطعًا. والذي غرّه ما اختاره سيبويه من حذف صفة المصدر وإرادتها، وسيبويه لم يذكر هذا في كل مصدر كان هذا شأنه، وإنما ذكر أنّ هذا مما يسوغ في الجملة، فإذا كان في الكلام ما يدل على إرادة التوكيد دون الصفة لم يقل سيبويه ولا أحد إنه موصوف محذوف يدل على تقليله، كما إذا قيل: صدّقت الرسول تصديقًا، وآمنت به إيمانًا... فهل يقول سيبويه أو أحد إن هذا يجوز أن يكون موصوفًا، والمراد تصديقًا ما، وإيمانًا ما... فهكذا الآية، والله الموفق»[(١)].

وتكمن العلاقة بين التأويل والمجاز - كما يرى ابن قتيبة - في أنّ المجاز من جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، إذ الخطأ فيه قد يؤدي إلى خطأ في التأويل[(٢)]؛ ولهذا اشترط القائلون بالمجاز وجود رابطة عند صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز.

- المطلب الخامس: التحريف:

التحريف لغةً: التغيير، جاء في اللسان: «وتحريف الكلام عن مواضعه: تغييره. والتحريف في القرآن والكلم: تغيير الحرف عن معناه، والكلمةِ عن معناها، وهي قريبة الشبه. كما كانت اليهود تغيّر معاني التوراة بالأشباه»[(٣)]. وجاء في القاموس المحيط: «والتحريف التغيير»[(٤)]، وقال ابن القيم:

(١) بدائع الفوائد: ١/٣١٩.
(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن: ٦٩.
(٣) لسان العرب: مادة (حرف): ٩/٤٣.
(٤) القاموس المحيط: مادة (حرف): ٨٠٠.

«والتحريف: العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه»[(١)]، وهذا النوع من التأويل هو الذي ردّه ابن القيم، وصنّف كتاب (الصواعق المرسلة) لإبطاله؛ لأنه لا يستند إلى اللغة، ولا إلى الشرع، بل مستنده مناهج الفرق وأصولها، إذ تُعنَى الفرق الكلامية بهذا النوع من التأويل فتصرف اللفظ عن ظاهره إلى غير ظاهره دون دليل واضح من لغة أو شرع. ولا سيّما صرف هذه الفرق لأسماء الله - تعالى - وصفاته عن ظواهرها اللائقة بها إلى معانٍ أخرى.

وإذا كان يصحّ لنا أنّ نقول: إنّ ابن القيم يرد التأويل فإنّ ذلك القول ينطبق على هذا النوع من التأويل الذي هو في الحقيقة تحريف النصوص عن معانيها اللائقة بها؛ إذ يأتي أصحاب الفرق الكلامية «إلى ألفاظ معناها في اللغة العربية أخص من معناها في اصطلاحهم فينفون معناها العام الذي اصطلحوا عليه ويوهمون الناس أنهم إنما نفوا معناها المعروف في اللغة، والناس أول ما يسمعون تلك الألفاظ إنما يفهمون منها معناها اللغوي، فيوافقونهم على النفي تعظيمًا لله وتنزيهًا له، ومرادهم نفي المعنى العام الذي اصطلحوا عليه، وقد جمعوا في ذلك تحريف لغة العرب عن مواضعها، وتحريف كلام الله ورسوله عن مواضعه، ولبس الحق بالباطل في النفي والإثبات»[(٢)] يعني في نفي وإثبات صفات الله خاصة، وهو الأمر الذي حمل الجَهم على إنكار استواء الله - تعالى - على عرشه، وبالغ فقال - في قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[(٣)]: «لو أمكنني كشطها من المصحف

---

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٥.
(٢) المصدر السابق: ٤/ ١٤٤٠، فما بعدها.
(٣) طه: ٥.

كشطتها، وحمل آخرَ بغضُ قولِهِ تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [(١)] على أن حرّفها وقرأها بالنصب، وكلّم اللهَ موسى تكليمًا، أي: إنّ موسى هو الذي كلّم الله وخاطبه والله لم يكلمه، فقال له أبو عمرو بن العلاء: فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [(٢)]؟، فبهت المعطّل»[(٣)] .

فالتحريف إذن جزء من التأويل، ويكمن الفرق بينه وبين التأويل في أن التحريف معناه باطل بكل حال، وصاحبه مذموم، كما قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [(٤)]، أما التأويل ففيه ما هو صحيح مقبول، وفيه ما هو فاسد مردود، والفاسد المردود هو التحريف.

وقد يوجد في كتب العقائد التعبير بالتأويل، ويقصدون به التحريف، أي: التأويل الذي لا دليل عليه.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

---

(١) النساء: ١٦٤.
(٢) الأعراف: ١٤٣.
(٣) الصواعق المرسلة: ٣/ ١٠٣٧.
(٤) النساء: ٤٦.

المبحث الثالث:

التأويل عند ابن القيم

وفيه مطالب:

- المطلب الأول: حقيقة التأويل عند ابن القيم:

تحدث ابن القيم عن حقيقة التأويل ومعناه في اللغة، والاصطلاح، إذ عقد فصلاً كاملاً في كتابه (الصواعق المرسلة) لبيان حقيقة التأويل في اللغة، وفي عرْف السلف، وفي اصطلاح المتأخرين، وفي أنواعه، وشروطه، وضوابطه.

فقال عن معناه في اللغة: «التأويل: تفعيل من آل يؤول إلى كذا، إذا صار إليه، فالتأويل: التصيير، وأوّلته تأويلاً: إذا صيرته إليه، فآل وتأوّل، وهو مطاوع أوّلته. وقال الجوهري[(١)]: التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوّلته وتأولته تأوّلاً بمعنى، قال الأعشى[(٢)]:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأَوَّلُ حُبَّهَا   تَأَوُّلَ رِبْعِيِّ السِّقَابِ فَأَصْحَبَا

قال أبو عبيدة: يعني تفسير حبّها ومرجعه»[(٣)].

وذكر ابن القيّم أنّ من معاني التأويل العاقبة[(٤)]؛ لأن الأمر يصير إليها، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[(٥)].

وتسمّى حقيقة الشيء المخبر به تأويلاً؛ لأنّ الأمر ينتهي إليها[(٦)]، ومنه

---

(١) ينظر: الصحاح: ٤/ ١٦٢٧.
(٢) ديوان الأعشى: ١٤٨.
(٣) الصواعق المرسلة: ١/ ١٧٥.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ١/ ١٧٥.
(٥) النساء: ٥٩.
(٦) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ١٧٦.

قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ (١)، قال ابن القيم: «فمجيء تأويله مجيء نفس ما أخبرت به الرسل، من اليوم الآخر، والمعاد، وتفاصيله، والجنة والنار»(٢).

ويُسمّى تعبير الرؤيا تأويلاً؛ فإنه تفسير لها وهو عاقبتها وما تؤول إليه، قال تعالى حاكيًا قول يوسف لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ (٣) أي: حقيقتها ومصيرها إلى هاهنا انتهت.

وتحدث ابن القيم عن معنى التأويل في كلام الله عزوجل وكلام رسوله، فقال: «فالتأويل في كتاب الله - سبحانه - المراد به: حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، فإن الكلام نوعان: خبر وطلب. فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه وما هو موصوف به من الصفات العلا، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، قالت عائشة رضي الله عنها: (كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقُولُ في رُكوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وبِحَمْدِكَ، يَتَأَوّلُ القُرْآنَ)(٤)، فهذا التأويل هو نفس فعل المأمور به؛ فهذا التأويل في كلام الله ورسوله»(٥).

وتحدث ابن القيم عن معنى التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف، فذكر أن مرادهم به: «التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره: القول في

---

(١) الأعراف: ٥٣.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ١٧٦.
(٣) يوسف: ١٠٠.
(٤) صحيح البخاري: (٨١٧)، وصحيح مسلم: (٤٨٤).
(٥) الصواعق المرسلة: ١/ ١٧٧.

تأويل قوله تعالى كذا وكذا، يريد تفسيره، ومنه قول الإمام أحمد في الرد على الجهمية فيما تأولته من القرآن على غير تأويله، فأبطل تلك التأويلات التي ذكروها، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن»[١].

وتحدث بعد ذلك عن معنى التأويل عند المتأخرين من المتكلمين والأصوليين، فقال: «وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه، ولهذا يقولون: التأويل خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل، وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويغه وإبطاله من الجانبين... وقد حكى غير واحد إجماع السلف على عدم القول به»[٢].

ويتضح من النصوص السابقة استعراض ابن القيم لمعاني التأويل في اللغة، وفي القرآن والسنة، وعند السلف، ثم عند الفرق الكلامية، ولا توجد له أي ملحوظات حول هذه المعاني سوى أنه ذكر أن التأويل بمفهومه الأخير عند المتكلمين قد حكى غير واحد الإجماع على عدم القول به.

ولما كان الملحظ الأخير دقيقًا توسع ابن القيم فيه، فذكر أنواع التأويل، وبيّن صحيحه من باطله، ولا ننسى أن نذكر هنا أن ابن القيم - وهو يتكلم عن أنواع التأويل - ينطلق من منطلق شرعي؛ صونًا لكتاب الله من تحريف المتأولين، فلا ينبغي أن يكون هذا المنطلق بعيدًا عنا ونحن نتحدث عن موقف ابن القيم من أنواع التأويل، وأنه قد مزج في ذلك المنطلق بين الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية؛ وهو بهذا المزج يدرك تمامًا أن ثمة حقيقة لغوية قد تجتمع مع حقيقة شرعية.

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٨.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٧٨.

- **المطلب الثاني: أقسام التأويل عند ابن القيم:**

قسم ابن القيم التأويل على قسمين: حق وباطل، فقال: «والمقصود أنّ التأويل يتجاذبه أصلان: التفسير والتحريف، فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التحريف هو الباطل»[(١)].

ويظهر من هذا النص أن ابن القيم لا يرفض التأويل مطلقًا ولا يقبله مطلقًا؛ فمن التأويل ما هو حق، ومنه ما هو باطل، قال ابن القيم: «التأويل فيه حق وباطل، فمن الحق ما كان بمعنى التفسير وبيان المعنى الحق وهو جارٍ على لسان السلف... والباطل يضم ما انتهجته كل فرقة مخالفة ترمي إلى تأييد مذهبها فتصرف اللفظ عن ظاهره، وهذا تحريف النص في معناه، ويقال له: تأويل التحريف وهو من جنس الإلحاد، فإنه هو الميل بالنصوص عمّا هي عليه، إما بالطعن، أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها»[(٢)].

وإذا نظرنا إلى التأويل الحق - الذي ذكره ابن القيم - فإننا نجده يتفق مع المفهوم العام للتأويل اللغوي؛ إذ مستند التفسير وبيان المعنى وتفسير الألفاظ هو اللغة، وهذا حق لا غبار عليه.

أما التأويل الباطل فمستنده أصول الفرق ومذاهبها، وما خالف هذه الأصول والمذاهب فإنهم يتأولونه؛ حتى لا يصطدم بأصولهم ومذاهبهم، فهذا التأويل لا يستند إلى اللغة ولا صلة له بها، وإنما يستند إلى أصول الفرق. فأين في اللغة - مثلاً - أن (استوى) في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[(٣)]، معناه استولى؟، إننا لا نجد ذلك إلا على أصول

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢١٧.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٧.
(٣) طه: ٥.

الفرق الكلامية؛ لذا رد ابن القيم هذا النوع من التأويل وسمّاه تأويل التحريف؛ لأنه ميل بالنصوص عن معانيها اللائقة بها إلى معان أخرى تستند إلى أصول الفرق الكلامية.

وقد استند ابن القيم في ردّه النوع الثاني من التأويل إلى اللغة؛ ليؤكد أنه لا ينكر التأويل الذي تقرّه اللغة، فطالب المتكلمين أن يثبتوا هذا المعنى الذي ذهبوا إليه باللغة في مثل التركيب السابق وغيره من التراكيب كما سيأتي، فردّ شبهتهم باللغة.

وعقد ابن القيم الفصل الثاني من الصواعق في بيان أنواع التأويل، فقال: «الفصل الثاني وهو انقسام التأويل إلى صحيح وباطل»[(١)].

أولاً: التأويل المقبول: (الحق - الصحيح):

قال ابن القيم: «التأويل إنما يكون لموضع جاء نادرًا خارجًا عن نظائره منفردًا عنها، فيؤول حتى يردّ إلى نظائره»[(٢)].

وعدّ ابن القيم هذا التأويل غير ممتنع؛ «لأنه إذا عرف من عادة المتكلّم باطّراد كلامه في توارد استعماله معنى أَلِفَهُ المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه ردّه السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى موضع عادته المطردة، هذا هو المعقول في الأذهان، والفطر، وعند كافة العقلاء»[(٣)]، وقال ابن القيم: «والمقصود أنّ الكلام الذي هو عرْضَة التأويل قد يكون له عدة معانٍ، وليس معه ما يبين مراد المتكلم، فهذا التأويل فيه مجال واسع،

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٨١، وقد نظم ابن القيم هذا التقسيم الثنائي في أبيات، ينظر: شرح النونية: ١/ ٢٩٦، فمابعدها.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٤ - ٣٨٥. (٣) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٥.

وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها السور»[(١)].

نلمح في النصين السابقين إقرار ابن القيم بالتأويل على المعنى الذي ذكره، وهو المعنى المعروف في الدراسات القديمة والحديثة، وأكّد هذا المعنى فقال: «التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذًا مخالفًا لغيره»[(٢)]، فهذا كلّه يؤكّد لنا أنّ ابن القيم يقول بالتأويل الذي يعني ردّ الشاذ الظاهر إلى أصله الذي خالفه، ولكنه ينفي أن يكون شيء من ذلك في كلام الله ورسوله؛ لأنّ كلام الله ورسوله نص في المراد، قال: «المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له»[(٣)]، و «كون اللفظ نصًا يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وصفًا كالعشرة.

والثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده؛ فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازًا، وإن قدّر تطرق ذلك إلى بعض أفراده، وصارهذا بمنزلة خبر المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب إليه، وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده بمفرده، وهذه عصمة نافعة تدلُّك على خطأ كثير من التأويلات السمعية التي اطرد استعمالها في ظاهرها، وتأويلها والحالة هذه غلط؛ فإنّ التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذًا مخالفًا لغيره ومن السمعيات فيحتاج إلى تأويله لتوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع»[(٤)]، فنصوص الكتاب

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٨٩.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ١٧.
(٣) المصدر السابق: ١/ ١٧.
(٤) المصدر السابق: ١/ ١٧ - ١٨.

والسنة التي لا يدخلها الاحتمال وفقًا للشرطين السابقين نصوص لا مجال للمجاز والتأويل فيها؛ لأن المجاز والتأويل إنما يدخل في الظاهر المحتمل الذي يعرف من عادة المتكلّم باطراد كلامه في موارد استعماله مع المخاطب، فإذا جاء موضع يخالف ذلك المعهود من عادة المتكلّم ردّه السامع إليه فهذا الاحتمال وإن وجد في كلام المتكلم وفي الكلام الذي هو عرضة للتأويل فإنه لا يوجد في كلام الله ورسوله.

ويبدو لي أنّ ابن القيم ينكر ذلك في النصوص التي لا تقبل المجاز والتأويل بحسب الشرطين السابقين اللذين ذكرهما، ولاسيّما آيات صفات الله جلّ وعلا التي قيل فيها بالتأويل والمجاز من قبل الفرق الكلامية؛ بل كان مضمون كتابه (الصواعق المرسلة) - الذي ذكر فيه التأويل والمجاز - هو إنكار التأويل والمجاز في أسماء الله وصفاته، والناظر في كتابه ذلك يدرك تلك الحقيقة؛ وأيضًا لأنّ ابن القيم يرى أنّ للقرآن عرفًا خاصًا[(١)] ومعانيَ معهودة لا يفسر القرآن إلا بها، فلا يجوز - عنده - «أن يحمل كلام الله - عزوجل - ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام ويكون الكلام به له معنى ما، فإنّ هذا المقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن»[(٢)]، وعلى هذا لا يصح - عنده - تحريف كلام الله انتصارًا لقاعدة نحوية، فهدم مائة قاعدة أسهل من تحريف معنى آية[(٣)]، وواضح أنّ هذا الإنكار في التأويل الذي حرف معاني الألفاظ، وهو التأويل الذي انتهجته الفرق الكلامية.

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٢٩.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٩.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٢٩.

ومما يدل على أن ابن القيم يقول بالتأويل ذكرُه وقوع الخلاف بين الناس في آيات الأحكام، فقال: «تنازع الناس في كثير من الأحكام، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها، وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها»(١).

وذكر ابن القيم أنه «قد يكون معنى النص بيّنًا جليًا فلا تختلف الأمة في تأويله... وقد تكون دلالة اللفظ غير جلية فيشتبه المراد به بغيره، فهنا معترك النزاع بين أهل الاجتهاد في تأويله، ولأجل التشابه وقع النزاع، فيفهم هذا منها معنى فيؤولها به، ويفهم منها غيره معنى آخر فيؤولها به، وقد يكون كلا الفهمين صحيحًا»(٢)، وهذا إنما يكون في آيات الأحكام لا في آيات الصفات(٣).

وذكر ابن القيم أمثلة لما حصل بين الصحابة والتابعين من تنازع في دلالة اللفظ، كتنازعهم في تأويل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (٤) هل هو الجماع أو اللمس باليد والقُبلة ونحوها؟(٥)، وتنازعوا في تأويل قوله تعالى: ﴿جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ (٦) هل هو المسافر يصلي بالتيمم مع الجنابة، أو المجتاز بمواضع الصلاة كالمساجد وهو جنب؟(٧).

وذكر ابن القيم أنّ من التأويل الصحيح قول الزهري: «وقعت الفتنة وأصحاب محمد متوافرون فأجمعوا أن كل مال أو دم أصيب بتأويل القرآن

---

(١) مختصر الصواعق: ١/ ٢٩.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٢٠٧.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢٠٨، فما بعدها.
(٤) النساء: ٤٣.
(٥) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٢٠٨.
(٦) النساء: ٤٣.
(٧) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ١٨٤.

فهو هدر، أَنزَلوهم منزلة أهل الجاهلية، أي: إنّ القبيلتين في الفتنة إنما اقتتلوا على تأويل القرآن وهو تفسيره وما ظهر لكل طائفة منه، حتى دعاهم إلى القتال، فأهل الجمل وصِفّين إنما اقتتلوا على تأويل القرآن، وهؤلاء يحتجون به، وهؤلاء يحتجون به»(١)، ومنه قول عروة بن الزبير «لَمَّا رَوَى حَدِيثَ عَائِشَةَ فُرِضَتْ الصلاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، فَزِيدَ فِي صَلاةِ الحَضَرِ وَأُقِرَّتْ صَلاةُ السَفَرِ، فَقِيلَ لَهُ: فَمَا بَالُ عَائِشَةَ أَتَمَّتْ فِي السَّفَرِ؟ قَالَ: تَأَوَّلَتْ كَمَا تَأَوَّلَ عُثْمانُ»(٢)، وليس مراده أن عثمان وعائشة تأوّلا آية القصر على ظاهرها، وإنما مراده أنهما تأولا دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الإتمام، فعملا به، فكأنهما تأولا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۚ﴾ (٣) وإنّ إتمامها من إقامتها، وقيل: تأولت عائشة أنها أم المؤمنين، وتأول عثمان أنه إمام المسلمين، فهي أمهم حيث كانت فكأنها مقيمة، وأن عثمان بن عفان حيث كان فهو منزله، أو غيرها من التأويلات.

ثانيًا: التأويل المردود: (الباطل، الفاسد):

وَسَمَ ابن القيم التأويل المردود بالباطل وسمّاه تأويل التحريف، فقال: «التأويل فيه حق وباطل... والباطل يضم كل ما انتهجته كل فرقة ضالة مخالفة ترمي إلى تأييد مذهبها، فتصرف اللفظ عن ظاهره، وهذا تحريف النص في معناه، ويقال له: تأويل التحريف، وهو من جنس الإلحاد، فإنّه هو الميل بالنصوص عمّا هي عليه، إما بالطعن، أو بإخراجها عن حقائقها

---

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ١٨٤.
(٢) صحيح البخاري: (١٠٩٠)، وصحيح مسلم: (٦٨٥).
(٣) النساء: ١٠٣.

مع الإقرار بلفظها»[١].

وذكر ابن القيم أمثلة لهذا التأويل المردود، فقال: «فمن تأويل التحريف والإلحاد تأويل الجهمية قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[٢] أي: جرح قلبه بالحكم والمعارف تجريحًا. ومن تحريف اللفظ تحريف إعراب قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ في الرفع إلى النصب. وقال: وكلّم اللهَ، أي: موسى كلّم الله، ولم يكلمه الله»[٣]، وقال: «ومن هذا أنّ بعض الفرعونية سأل بعض أئمة العربية هل يمكن أن يقرأ العرش بالرفع في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾[٤]؟! وقصد الفرعوني بهذا التحريف أن يكون الاستواء صفة للمخلوق لا للخالق»[٥]، وقال: «ومن تأويل التحريف قوله ﷺ: (إِذَا تَكَلَّمَ اللهُ بِالوَحْيِ سَمِعَ أَهلُ السَّمَاوَاتِ كَجَرِّ السِّلسِلَةِ عَلَى الصَّفْوَانِ، فَيُصْعَقُونَ فَيَكُونُ أَوَّلَ مَن يَفِيقُ جِبرِيلُ)[٦]، قالوا: تأويله إذا تكلم ملك الله بالوحي، فجعلوا صعق الملائكة، وخرورهم سجدًا لكلام جبريل الذي صعق معهم من كلام نفسه!»[٧]، وقال ابن القيم: «والتحريف: العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه»[٨].

ومما سبق يتبيّن أنّ ابن القيم يردّ هذا النوع من التأويل؛ لأمور:

١- أنه تأويل لا يقوم على مستند لغوي، وإنما مستنده أصول الفرق والمذاهب، لذا طالب ابن القيم أصحاب هذا النوع من التأويل بإقامة

---

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٧.
(٢) النساء: ١٦٤.
(٣) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٧.
(٤) طه: ٥.
(٥) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٨.
(٦) صحيح البخاري: (٧٤٨١).
(٧) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٩.
(٨) المصدر السابق: ١/ ٢١٥.

الدليل الصارف عن الظاهر إلى المعاني الجديدة، ولا شكّ أنه أراد الدليل اللغوي. وما دام هذا النوع من التأويل قد نشأ في بيئة الفرق الكلامية ولم ينشأ في البيئة اللغوية فحريّ بابن القيم وغيره أن يردّه حينما يُنسب هذا التأويل إلى اللغة.

ومع ذلك لا ينازع ابن القيم أن يصطلح من شاء على ما شاء من الحرف الجديدة والصناعات والعلوم، إنّما ينازع في أن تحمل هذه المصطلحات على الحقيقة اللغوية أو الشرعية بدون دليل[١]، قال ابن القيم: «فنحن لا ننكر التأويل، ولكن أيّ التأويلين؟، فنحن أسعد بتأويل التفسير من غيرنا، وغيرنا أشقى بتأويل التحريف منّا»[٢]، وقال: «ولا ننكر أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل، ولا سيما أرباب كل صناعة، فإنهم يضعون لآلات صناعتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطلحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهيم، فهذه الاصطلاحات الحادثة والتي يعرف فيها الوضع السابق على الاستعمال، وليس الكلام فيها»[٣].

وابن القيم يرفض هنا أن يحمل ما في القرآن والسنّة على هذه المعاني التي اصطلحوا عليها، أمّا أن يكون هذا الاصطلاح لا دخل له بنصوص القرآن والسنّة فلا ينازع ابن القيم في ذلك، وإنّما قصده صون كتاب الله

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣١٤ - ٣١٥.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٩.
(٣) مختصر الصواعق: ٢/ ٣١٤ - ٣١٥.

وسنّة رسوله عن هذه المعاني الحادثة غير المنضبطة والمطّردة، إذ القرآن له عرف خاص، لا يفسر إلا به[١]، فلا يفسّر بما انتهجته الفرق الكلامية لتأييد مذاهبها؛ «فتصرف اللفظ عن ظاهره، فهذا تحريف النص في معناه، ويقال له: تأويل التحريف»[٢]، وهذا النوع هو الذي ردّه ابن القيم؛ لأنه لم يعهد به استعمال في اللغة، كتأويل آيات الصفات لله عزوجل.

٢- أنّ هذه التأويلات ومثيلاتها ادعاء بلا قرينة لغوية.

٣- التأكيد بالمصدر - في مثل آية النساء - يبطل الانصراف إلى المجاز.

٤- لا يستحيل على الله شيء، بما في ذلك الكلام.

٥- عُدْمُ القرينة الصارفة إلى المجاز.

ولكي يتضح هذا النوع من التأويل المردود - عند ابن القيم - نجد أنّ ابن القيم قد قَسَمَ هذا النوع على عشرة أقسام.

- **أقسام التأويل المردود:**

قَسَمَ ابن القيم التأويل المردود على عشرة أقسام[٣]؛ حتّى يتضح وينماز من غيره، وهي:

١- ما لم يحتمله اللفظ بوضعه، ويمثّل له بتأولهم قوله ﷺ: «حَتّى يَضَعَ ربُّ العزةِ عَلَيها رِجْلَه»[٤] بأنّ الرِجْلَ جماعة من الناس، فإنّ هذا المعنى لا يعرف في لغة العرب.

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٢٩.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٧.
(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ١٨٨ - ٢٠٥.
(٤) صحيح البخاري: (٤٨٥٠)، وصحيح مسلم: (٢٨٤٦).

٢- ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفردًا، كتأويل اليدين في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ (١) بالقدرة.

٣- ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق، كتأويل الإتيان في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾ (٢)، بإتيان بعض آياته التي هي أمره فهذا المعنى ممتنع مع التقسيم والترديد والتنويع.

٤- ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة العرب وإن ألفَ في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلّت فيه أقدام، وضلّت فيه أفهام؛ إذ تأولوا كثيرًا من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة، وإن كان معهودًا في اصطلاح المتأخرين، كتأويل (أفلَ) بالحركة في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ (٣)، وهذا اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم، وكتأويل (استوى) بـ (أقبل على خلق العرش) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ (٤).

٥- ما ألفَ استعماله في ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد به في النص، فيحمله المتأوّل في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله، وهذا من أقبح الغلط والتلبيس كتأويل (اليدين) بـ (النعمة) في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ (٥)، ولا ريب أنّ العرب تقول:

---

(١) ص: ٧٥.
(٢) الأنعام: ١٥٨.
(٣) الأنعام: ٧٦.
(٤) الأعراف: ٥٤.
(٥) ص: ٧٥.

لفلان عندي يد. لكن لا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب، صلاحيته له في كل تركيب.

٦- اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادرًا، فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنه يكون تلبيسًا وتدليسًا يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا ذلك حفّوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به؛ لئلا يسبق فهمه على المألوف من معناه.

٧- كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل، كقوله ﷺ: «أَيُّمَا امرَأَةٍ نَكَحَت نَفسَهَا بِغَيرِ إِذنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»(١) بحمله على الأَمَة، فهذا تأويل مع شدّة مخالفته للظاهر يرجع على أصل النص بالإبطال، وهو قوله ﷺ: «فَإِن دَخَلَ بِهَا فَلَهَا المَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِن فَرْجِهَا»؛ ومهر الأَمَة إنّما هو للسيِّد.

٨- تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر ولا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفيّ الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام، كتأويل لفظ (الأحد) - الذي يفهمه الخاصة والعامة - بالذات المجرّدة عن الصفات.

٩- التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف إلى معنى دونه بمراتب كثيرة، كتأويل الجهمية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾(٢)، بأنها فوقية الشرف كقولهم: الدرهم فوق الفلس، والدينار فوق الدرهم.

---

(١) سنن أبي داود: (٢٠٨٣).
(٢) الأنعام: ١٨.

١٠- تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه فإن هذا لا يقصده المبيّن الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحفّ بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخلط.

نلحظ في تقسيم ابن القيم لنوعي التأويل (المقبول والمردود) الملاحظ الآتية:

١- قَسَمَ ابن القيم التأويل على نوعين مقبول ومردود.

٢- أن ابن القيم لا ينكر التأويل اللغوي؛ لأنّ هذا التأويل يستند إلى اللغة فكل موضع من هذا النوع جاء نادرًا خارجًا عن نظائره يتأول حتى يرد إلى نظائره.

٣- فصّل ابن القيم القول في التأويل مصطلحًا؛ إذ لا يمكن الحكم عليه إجمالاً، فلا بدّ من عرضه على اللغة والشرع، فما وافقهما قُبِلَ وما لم يوافقهما رُدّ. ومع هذا لا يمنع ابن القيم أن يكون هذا مصطلحًا لطائفة ما خاصًا بها ويعرف بها، لكن لا تجعله قانونًا تفسر به هذه الطائفة كلام المتكلم.

٤- لا ينكر ابن القيم صرف اللفظ عن ظاهره إلى غير ظاهره إذا دلّ عليه دليل، والدليل عنده إمّا لغوي وإمّا شرعي، أمّا غيرهما من الأدلة والقوانين التي وضعتها الفرق فلا يسلّم ابن القيم بها، موافقًا لابن تيمية الذي قال: «ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف اللفظ عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك... وإن سمّي تأويلاً

وصرفًا عن الظاهر؛ فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنّة والسلف عليه أنه تفسير القرآن بالقرآن ليس تفسيرًا له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[(١)].

٥- إنّ التأويل الذي ردّه ابن القيم هو تأويل الفرق الكلامية الذي لا يستند إلى اللغة، وإنما يستند إلى أصول هذه الفرق، كما قال ابن قتيبة: «تدبّرت مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل»[(٢)].

وقد ردّ ابن قتيبة تأويلات الفرق الكلامية وسلك في هذا الطريق اللغة؛ رغبةً منه عن المنهج الجدلي الكلامي، قال: «لم أعد في أكثر الرد عليهم طريق اللغة، فأمّا الكلام فليس من شأننا»[(٣)]، وهذا هو عين ما فعله ابن القيم إذ ردّ كثيرًا من تأويلات الفرق الكلامية وبيّن أنّ اللغة لا تجيزها.

وذكر ابن القيم أن أصحاب الفرق الكلامية يلبسون على الناس ويدلسون عليهم «فيأتون إلى ألفاظ معناها في اللغة العربية أخص من معناها في اصطلاحهم، فينفون معناها العام الذي اصطلحوا عليه، ويوهمون الناس أنهم إنما نفوا معناها المعروف في اللغة. والناس أول ما يسمعون تلك الألفاظ إنما يفهمون منها معناها اللغوي، فيوافقونهم على النفي تعظيمًا لله وتنزيهًا له، ومرادهم نفي المعنى العام الذي اصطلحوا عليه، وقد جمعوا في ذلك تحريف لغة العرب عن موضعها، وتحريف كلام الله ورسوله عن

(١) مجموع الفتاوى: ٦/ ٢١. (٢) تأويل مختلف الحديث: ١٥.
(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ١٢.

مواضعه»[١]، وبهذا يتبيّن لنا أنّ ابن القيّم قد وضع ضوابط صارمة لميز التأويل المقبول من التأويل غير المقبول، فقد أحسن في ذلك أيّما إحسان، وبذلك يُعَدُّ ابن القيّم ممّن أحسن التأويل لا ممّن أساء إليه.

ولكي يتضح هذا الأمر نرى أنّه لا بدّ من الحديث عن مجال التأويل عند ابن القيّم.

- المطلب الثالث: مجال التأويل عند ابن القيم:

عقد ابن القيم فصلاً في (الصواعق المرسلة) ضبط فيه ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله، فَقَسَمَ الكلام على ثلاثة أقسام: نص وظاهر ومجمل، فقال: «لمّا كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وكان مراده لا يعلم إلّا بكلامه، انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره.

الثاني: ما هو ظاهر في مراده، وإن احتمل أن يراد غيره.

الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان»[٢].

ثمّ بيَّن ما يقبل التأويل ومالا يقبله، فقال: «فالأول: يستحيل دخول التأويل فيه، وتحميله التأويل كذب ظاهر على المتكلم، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناه، كنصوص آيات الصفات والتوحيد، وأن الله سبحانه مكلِّم، متكلِّم، آمِر، ناهٍ... إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة، والثلاثة على مدلوله،

---

(١) الصواعق المرسلة: ٤/ ١٤٤٠ - ١٤٤١.　　(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٢.

وكدلالة الشمس، والقمر، والليل، والنهار.. والذكر، والأنثى، على مدلولها»[١].

وهذا النوع من الكلام إذا سلّط عليه التأويل عاد الشرع كلّه مأوّلاً[٢]؛ لذا «لمّا سلطت الجهمية التأويل على نصوص الصفات، سلطت الباطنية التأويل على هذه الأمور، وجعلوها أمثالاً مضروبة، أريد بها خلاف حقائقها، وظاهرها، وجعلوا القرآن والشرع كلّه مؤولاً»[٣]، فهذا النوع لا يقبل التأويل.

وذكر ابن القيم القسم الثاني، فقال: «القسم الثاني: ما هو ظاهر في مراد المتكلم، ولكنّه يقبل التأويل، فهذا ينظر في وروده، فإن اطّرد استعماله على وجه واحد، استحال تأويله بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء نادرًا خارجًا عن نظائره منفردًا عنها، فيؤول حتى يُرَدّ إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع؛ لأنه إذا عرف من عادة المتكلّم باطّراد كلامه في توارد استعماله معنى أَلِفَه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه، ردّه السامع بما عهد من عرف المخاطب، إلى عادته المطّردة، هذا هو المعقول في الأذهان والفطر»[٤].

وذكر ابن القيم بعد ذلك تصريح أهل العربية بذلك، فقال: «وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادُّعِيَ فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، فلا بدّ أن يكون موضع ادّعاء الحذف عندهم صالحًا للثبوت، ويكون الثبوت مع ذلك أكثر من الحذف، حتى إذا جاء ذلك محذوفًا في موضع عُلِمَ بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٨٢ - ٣٨٣.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٨٤.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٣٨٤.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٣٨٤ - ٣٨٥.

من هذا الموضع فحمل عليه، فهذا شأن من يقصد البيان والدلالة؛ وأما من يقصد التلبيس والتعمية فله شأن آخر»[١].

وخلص ابن القيم إلى القول: «والقصد أنّ الظاهر في معناه إذا اطّرد استعماله في موارده مستويًا امتنع تأويله، وإن جاز تأويل ظاهر ما لم يطرد في موارد استعماله»[٢].

ثمّ ضرب ابن القيم أمثلة لذلك، منها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٣]، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[٤] فالاستواء «في جميع موارده من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ، فتأويله بـ (استولى) باطل، وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ (استولى) ثم يخرج موضع عن نظائره، ويَرِدُ بلفظ (استوى)، فهذا كان يصح تأويله بـ (استولى)، فتفطن لهذا الموضع، واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلّم وما يجوز تأويله... ونظير هذا المراد من النصوص بالنظر إلى الله (هَكَذَا تَرَونَ رَبَّكُم)[٥]، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٦] ولم يجئ موضع واحد (ترون ثواب ربكم)، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره... ونظير ذلك اطّراد قوله ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ﴾[٧] ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾[٨]، ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾[٩]، ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾[١٠]، و ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[١١] ونظائرها، ولم يجئ في موضع واحد (أَمَرنا من يناديه) ولا (ناداه

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٨٥.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٥-٣٨٦.
(٣) طه: ٥.
(٤) الأعراف: ٥٤.
(٥) صحيح البخاري: (٧٤٣٧)، وصحيح مسلم: (٣٠٢).
(٦) القيامة: ٢٣.
(٧) مريم: ٥٢.
(٨) القصص: ٦٢.
(٩) الأعراف: ٢٢.
(١٠) القصص: ٤٦.
(١١) النازعات: ١٦.

ملكنا)، فتأويله بذلك عين المحال والباطل»[١].

وجعل ابن القيم نصوص الصفات من هذا القسم، فقال: «وإذا تأملت نصوص الصفات التي لا تسمح الجهمية بأن يسمّوها نصوصًا، فإذا احترموها قالوا: ظواهر سمعية وقد عارضتها القواطع العقلية، وجدتها كلّها من هذا الباب. ومما يقتضي منه العجب أن كلام شيوخهم وتصنيفهم عندهم نص في مرادهم لا يحتمل التأويل، وكلام الموافقين عندهم نص لا يجوز تأويله، حتى إذا جاؤوا إلى كلام الله ورسوله وقفوه على التأويل»[٢].

وذكر ابن القيم القسم الثالث فقال: «القسم الثالث: الخطاب المجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر؛ فهذا أيضًا لا يجوز تأويله إلّا بالخطاب الذي بيّنه، وقد يكون بيانه معه، وقد يكون منفصلاً عنه»[٣]، فهذا قسم لا يؤول إلّا بدليل منفصل أو متصل.

وذكر أمثلة لهذا النوع، فقال: «فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[٤]، رفع سبحانه توهّم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكّد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أنّ المراد به إثبات تلك الحقيقة، كما تقول العرب: مات موتًا، ونزل نزولاً، ونظيره التأكيد بالنفس، والعين، وكل، وأجمع»[٥]، وقال: «ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾[٦]، فلا يشك صحيح الفهم البتة في هذا الخطاب أنه نص

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٦ - ٣٨٧.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٨٨.
(٣) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٩.
(٤) النساء: ١٦٤.
(٥) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٩.
(٦) المجادلة: ١.

صريح لا يحتمل التأويل بوجه في إثبات صفة السمع للرب تعالى حقيقة»[١]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾[٢]، فرفع توهم فهم الخيطين من الخيوط بقوله: ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾[٣]، فلما ذكر إتيانه سبحانه ربّما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض آياته أزال هذا الوهم ورفع الإشكال بقوله: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾، فصار الكلام - مع هذا التقسيم والتنويع - نصًا صريحًا في معناه لا يحتمل غيره»[٤]، وقال ابن القيم: «وإذا تأملت أحاديث الصفات رأيت هذا لائحًا على صفحاتها، باديًا على ألفاظها، كقوله ﷺ: (إِنَّكُم تَرَونَ رَبَّكُم عِيَانًا، كَمَا تُرَى الشَّمسُ فِي الظَّهِيرَةِ صَحْوًا لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ. وَكَمَا يُرَى القَمَرُ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيسَ دُونَهُ سَحَابٌ)[٥]»[٦]، وقال: «والمقصود أنّ الكلام الذي هو عُرْضة التأويل، قد يكون له عدّة معانٍ وليس معه ما يبين مراد المتكلم، فهذا التأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها السور»[٧].

- **المحكم والمتشابه:**

يعدّ المحكم والمتشابه المجال اللغوي الذي يحدد دائرة استعمال التأويل[٨]،

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٩٠.
(٢) البقرة: ١٨٧.
(٣) الأنعام: ١٥٨.
(٤) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٩٥.
(٥) صحيح البخاري: (٧٤٣٤)، وصحيح مسلم: (٦٣٣).
(٦) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٩٧.
(٧) المصدر السابق: ١/ ٣٨٩.
(٨) ينظر: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ١١٣.

ولهذا سنذكر موقف ابن القيم من هذه المسألة التي كثرت فيها الاتجاهات والآراء عند المشتغلين بالعلوم الدينية من لغويين ومفسرين وغيرهم.

وكلّ ما أثير في هذه المسألة من آراء ومناقشات يدور حول مسألتين في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [١]. وهاتان المسألتان هما: المحكم والمتشابه، وموضع الوقف في آية آل عمران.

- **أولاً: المحكم والمتشابه:**

تعددت الأقوال في معرفة المحكم والمتشابه وتحديده، أوصلها السيوطي[٢] إلى عشرين قولاً، منها[٣]:

١- المحكم: ما عرف المراد منه، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه.

٢- المحكم: ما وضح معناه، والمتشابه: نقيضه.

٣- المحكم: ما لا يحتمل من الدليل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه: ما احتمل أوجهًا.

٤- المحكم: ما استقل بنفسه، والمتشابه: ما لم يستقل بنفسه إلا بغيره.

٥- المحكم: الفرائض، والمتشابه: القصص والأمثال والوعد والوعيد.

(١) آل عمران: ٧.
(٢) ينظر: الإتقان: ٢/ ٣ فما بعدها.
(٣) ينظر: البحر المحيط: ١/ ٤٥٠، فما بعدها، والبرهان: ٢/ ٨٠، والإتقان: ٢/ ٣، فما بعدها.

ونتيجةً لهذا الاختلاف في تحديد مفهوم المحكم والمتشابه خضع مفهوم المحكم والمتشابه من الألفاظ للمذاهب والفرق الكلامية، فما هو محكم عند السني مثلاً متشابه عند غيره[١]، فصار هناك خلط في هذا المفهوم، وكان الأولى أن تكون الحقيقة اللغوية سورًا منيعًا أمام هذه المغالطات الكلامية.

ويعدّ المحكم مركزًا دلاليًا يُرجَع إليه في كثير من الأحيان عند نشوب الخلاف؛ لأنه ما من متشابه إلا وله محكم، وهناك كلمة جامعة تروى عن ابن عباس رضي الله عنه في هذا الشأن، قال رضي الله عنه: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»[٢].

وقد قسم ابن القيم المحكم والمتشابه قسمين[٣]:

١ - تشابه وإحكام عام:

وهذا التشابه والإحكام العام يعمّ الكتاب كلّه، فمن المتشابه العام قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾[٤]، ومن المحكم العام قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾[٥].

٢ - تشابه وإحكام خاص:

وهذا التشابه والإحكام الخاص يخص بعضه دون بعض، كقوله تعالى: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾[٦].

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٧٦.
(٢) تفسيرالطبري: ١/ ٣٤.
(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٢-٢١٣.
(٤) الزمر: ٢٣.
(٥) هود: ١.
(٦) آل عمران: ٧.

وذكر ابن القيم أنّ لفظ الإحكام في القرآن يكون في ثلاثة معانٍ:

١- في مقابلة نسخ ما يلقي الشيطان، كقوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ﴾ (١).

٢- في مقابلة الآيات المنسوخة كقول السلف هذه الآية محكمة غير منسوخة.

٣- في مقابلة المتشابه، كقوله تعالى: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ (٢).

- **أمِنَ المتشابه آيات الصفات؟:**

ذكر السيوطي في الإتقان(٣) قولاً للعلماء يعدُّ آيات الصفات من المتشابه، وهذه مسألة من أشهر مسائل المحكم والمتشابه.

وقد ذكر ابن القيم هذه المسألة فبعد أن قَسَمَ المحكم والمتشابه قسمين، ذكر هذه المسألة، فقال للمخالفين - الذين عدّوا آيات الصفات من المتشابه -: «فإن أردتم بتشابه آيات الصفات من النوع الأول فهي متشابهة غير متناقضة، يشبه بعضها بعضًا، وكذلك آيات الأحكام، وإن أردتم أنه يشتبه المراد بها بغير المراد، فهذا وإن كان يعرض لبعض الناس فهو أمر نسبي وإضافي، فيكون متشابهًا بالنسبة إليه دون غيره، ولا فرق في هذا بين آيات الأحكام وآيات الصفات»(٤).

فيرى ابن القيم أنّ التشابه يعرض لبعض الناس، إما لقصورٍ في العلم

(١) الحج: ٥٢.
(٢) آل عمران: ٧.
(٣) ينظر: الإتقان: ٢/ ٣.
(٤) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٤.

أو الفهم و الإدراك، ولكنه ليس متعذرًا فهمه على الجميع، فما خفي على هذا لم يخفَ على غيره.

ورأى ابن القيم أنّ هذه المسألة كثر فيها النزاع، ولكنه مع كثرته «لم يعرف عن أحدٍ من الصحابة قط أنّه قال: إنّ المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم خلاف ذلك، وإنما هذا قول بعض المتأخرين»(١)، وقد تكلّم الصحابة في جميع معاني القرآن، ولم يمتنعوا عن تفسير آية من كتاب الله، ومحال أن يشتمل القرآن على ما لا يُعلم معناه.

وقد تنازع السلف في تأويل آيات الأحكام، ولم يتنازعوا في تأويل آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفقت كلمتهم على إقرارها، وإمرارها، مع فهم معانيها وإثبات حقائقها(٢).

وإنما أدخلت آيات الصفات في قسم المتشابه حينما تطاولت الفرق الكلامية والمذهبية على ألفاظ العقيدة والصفات في النص القرآني(٣).

ثانيًا: مكان الوقف في آية آل عمران:

اخْتُلِفَ(٤) في مكان الوقف في آية آل عمران السابقة وهي مسألة مهمة؛ لأنّ معرفة الوقف في الآية يحدد معنى التأويل المقصود فيها، هل هو الحقيقة والمآل، أو التفسير والبيان؟.

فمن وقف في الآية على لفظ الجلالة عنى بالتأويل المعنى الأول، ومن

---

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ٢١٥. (٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢١٠.
(٣) ينظر: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ١٢٠.
(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٣/ ١٨٢، فما بعدها، وتفسير البغوي: ١/ ٤١٢، وفتح القدير: ١/ ٥٢٨، فما بعدها.

وقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ عنى بالتأويل المعنى الثاني.

وعلى القول الأول تكون الواو فيه للاستئناف، وعلى القول الآخر تكون الواو فيه عاطفة.

ولم يضيّق ابن القيم هذه المسألة ذلك التضييق بحيث يجعلها قولاً واحدًا، وإنّما وسع الأمر فيها بأن أجاز كلا الوقفين، فالذين وقفوا على لفظ الجلالة كان التأويل عندهم بمعنى الحقيقة والمآل، والذين وقفوا على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ كان التأويل عندهم بمعنى التفسير والبيان، وهو بهذا الملحظ لا يهمل أحد القولين، بل يعملهما عن طريق الجمع بينهما، إذ العمل بالقولين أولى من اطراح أحدهما، والآية - عند ابن القيم - دالة على هذا وهذا، والراسخ في العلم - عنده - هو الذي يؤول بهذا وهذا، أما من نفى أحد المعنيين؛ فإنه يكون عند ابن القيم أقل رسوخًا[(١)].

وإذا كانت الواو للعطف فإن الراسخين في العلم يعلمون معنى المتشابه من القرآن، أما إذا كانت الواو للاستئناف ووقف على لفظ الجلالة؛ فإنّ التأويل المنفي علمه عنهم يكون غير التأويل الذي يعلمونه.

- المطلب الرابع: شروط التأويل عند ابن القيم:

يعدّ الأصل في الكلام الحقيقة والظاهر ولا يعدل عنهما إلا بدليل، وقد تمسك ابن القيم بهذا فقال: «لما كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مخرجًا له عن الأصل؛ فاحتاج مدّعي ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن الأصل»[(٢)].

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٢٠٨.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/ ٢٨٨.

ووضع ابن القيم أربعة شروط لصحة دعوى من ادّعى العدول عن هذا الأصل، هي:

١- «بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تَأَوّلَهُ في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلّا كان كاذبًا على اللغة مُنشئًا وضعًا من عنده، فإنّ اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص... وأنت إذا تأملت تأويلاتهم رأيت كثيرًا منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع التخاطب بها، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوله»(١).

فمن ذلك «تأويل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (٢) بأنه (أقبل على خلقه)، فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ (استوى) على (أقبل على خلقه)، وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة، فإنهم ذكروا معاني استوى، ولم يذكر أحد منهم أصلاً في معانيه الإقبال على الخلق، فهذه كتب اللغة طبق الأرض هل تجدون أحدًا منهم يحكي ذلك على اللغة»(٣)، وقال: «وكذلك تأويلهم (الاستواء) بـ (الاستيلاء)، فإن هذا لا تعرفه العرب من لغاتها، ولم يقله أحد من أئمة اللغة، وقد صرح أئمة اللغة كابن الأعرابي وغيره بأنه لا يُعْرَفُ في اللغة، ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب»(٤).

٢- أن يبيّن المتأول تعيين ذلك المعنى الذي عيّنه، فإن اللفظ إذا أخرج عن حقيقته قد يكون له معان، فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٨٩ - ٢٩٠.
(٢) الأعراف: ٥٤.
(٣) الصواعق المرسلة: ١/ ٢٩١.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٩٢.

٣- إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فإن دليل المدّعي للحقيقة والظاهر قائم، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه.

٤- الجواب عن المعارض، فإن مدعي الحقيقة قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة. أما السمعي فلا يمكن المكابرة أنه معه، وأما العقلي فمن وجهين: عام وخاص. فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال نصحه، والدليل العقلي على ذلك أقوى من الشبه الخيالية التي يستدل بها نفاة الصفات. وأما الخاص فإن كل صفة وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله، فهي صفة كمال قطعًا، فالدليل العقلي الذي دل على ثبوت الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، دل نظيره على ثبوت الحكمة، والرحمة، والرضا، والغضب والفرح وغيرها، وكل صفة دل عليها الكتاب والسنة فهي صفة كمال، والعقل جازم بإثبات صفات الكمال للرب(١).

ويمكننا أن نستخلص مما أثاره ابن القيم أصولاً للتأويل - عنده - تتمثل في:

أولاً: ضرورة وجود الدليل لترجيح المعنى المؤول إليه، وهذا الدليل إما سمعي، وإما لغوي، وإما عقلي.

ثانيًا: أن يكون اللفظ قابلاً للمعنى الذي صرف إليه في ذلك التركيب، ولكي يتحقق ذلك لا بد من النظر إلى المعنى الكلي، وليس إلى اللفظة المفردة،

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٢٩٢.

بل لا بد من الإحاطة الشاملة بكل ظروف النص المراد استنباط الحكم منه.

ثالثًا: الحذر من الألفاظ المشتركة؛ إذ تحمل تأويلات كثيرة، واللفظ إذا خرج عن حقيقته قد يكون له عدة معان مشتركة، فلا بد من الحذر من الألفاظ المشتركة، وهذا يتطلب معرفة دقيقة بالاستعمالات اللغوية.

رابعًا: ضرورة التمرس باتجاهات الفرق الكلامية؛ إذ كان التأويل من أهم مظاهرهم، واتجاهاتهم الخاصة، التي تؤثر في سبر الدلالة اللفظية فتصرفها عن القصد.

خامسًا: إدراك الحقيقة والمجاز إدراكًا واعيًا، فذلك يعصم كثيرًا من الوقوع في تأويلات باطلة.

سادسًا: عدم استخدام التأويل في ما ظهر معناه ووضح القصد منه، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ (١)، يظهر المعنى واضحًا، لكن مِنَ الشيعة(٢) مَن أوَّلَ لفظ (البقرة) هنا على أنها عائشة ﵂؛ لأن مذهبهم يقوم على بغضها.

سابعًا: عدم الالتزام بظاهر اللفظ فقط، أو الالتزام بالمعنى فقط، بل لا بد من النظر إلى اللفظ والدلالة معًا، ولا تأويل إلا حيث يلزم التأويل.

وهذه مسألة مهمة؛ إذ عمدت بعض الفرق إلى بعض الألفاظ التي يبدو في ظاهرها دلالات غير لائقة بالله جل وعلا فأظهروها للناس؛ لتنفيرهم من إثبات الصفات لله، قال الرازي: «ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر الأعين،

(١) البقرة: ٦٧.

(٢) ينظر: تأويل مختلف الحديث: ٧١ - ٧٢.

وذكر العين الواحدة، وذكر الجنب الواحد، وذكر الساق الواحد، وذكر الأيدي، وذكر اليدين، وذكر اليد الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد عليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، ولا يرى في الدنيا شخص أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا يظن أن عاقلاً يرى أن يصف ربه بهذه الصفة»[(١)].

وقد رفض ابن القيم هذه الحجة من عدّة وجوه، منها[(٢)]:

١- «أن يقال: من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله؟، ومن المعلوم أن هذا لا يثبته أحد من بني آدم، وأعظم الناس إثباتًا للصفات هم أهل السنة والحديث الذين يثبتون لله الصفات الخبرية، ولا يقولون: إن لله جنبًا واحدًا، ولا ساقًا واحدًا»[(٣)].

٢- «من أين في ظاهر القرآن أن لله ساقًا، وليس معك إلا قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[(٤)]، والصحابة متنازعون في تفسير الآية، هل المراد الكشف عن الشدة، أو المراد بها أن الرب تعالى يكشف عن ساقه؟، ولا يحفظ عن الصحابة والتابعين نزاع فيما يذكر أنه من الصفات أو لا في غير هذا الموضع، وليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله؛ لأنه سبحانه لم يضف الساق إليه، وإنما ذكره مجردًا عن الإضافة منكّرًا»[(٥)]، ومن أثبت الساق لم يأخذه من ظاهر القرآن، إنما أخذه من حديث أبي سعيد

---

(١) أساس التقديس: ٧٩.
(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٤٣، فما بعدها.
(٣) الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٤٧-٢٤٨.
(٤) القلم: ٤٢.
(٥) الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٥٢.

«فَيَكْشِفُ الرَّبُّ عَن سَاقِهِ»(١)، ومن حمل الآية على ذلك قال: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ مطابق لقوله ﷺ: «فَيَكْشِفُ الرَّبّ عَن سَاقِهِ»، وتنكيره للتعظيم والتفخيم، كأنه قال: يكشف عن ساق عظيمة جلّت عظمتها، وقالوا: حمل الآية على الشدة لا يصح بوجه، فإن لغة القوم في مثل ذلك أن يقال: كشفت الشدة عن القوم لا كشف عنها(٢).

- المطلب الخامس: موقفه من قوانين التأويل:

وضعت الفرق الكلامية قوانين وأُسُسًا عيارًا على ما يتأول وما لا يتأول، فما وافقها قُبل ولم يُتأول، وما خالفها يُتأول إذا ما أمكن دفعه، ومن هذه القوانين(٣):

١ - تقديم العقل على النقل:

قال الرازي: «اعلم أنّ الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهنا لا يخلو الحال من أحد أربعة أمور: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطلا فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإمّا أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل... إذ لو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول... ولما بطلت الأقسام لم يبقَ إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أنّ

---

(١) صحيح البخاري: (٤٩١٩)، وصحيح مسلم: (١٨٣).
(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٥٣.
(٣) ينظر: أساس التقديس: ١٧٢، فما بعدها.

المراد منها غير ظواهرها»[١]. وقال - في إحدى تطبيقات هذا القانون -: «إنّ الدلائل العقلية القاطعة التي قدّمنا ذكرها تبطل كونه تعالى مختصًا بشيء من الجهات، وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر»[٢].

وهذا القانون مبني على ثلاث مقدمات:

١- ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

٢- انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرها الرازي وغيره.

٣- بطلان الأقسام الثلاثة؛ ليتعيّن ثبوت القسم الرابع، أي: تقديم العقل.

«وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه، وبيّن بطلان هذه الشبهة، وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير»[٣] لعلّه (درء تعارض العقل والنقل).

وقد أشار ابن القيم إلى شيء من ذلك فمنه[٤]: -

١- أن هذا التقسيم باطل من أصله، والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان، أو عقليان، فلا يخلو الأمر إمّا أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيًا، والآخر ظنيًّا، وعلى هذا الأساس يجري الحكم لأحدهما أو عليه، فيقال: أما القطعيان فلا يمكن تعارضهما؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعًا، فلو

(١) المصدر السابق: ١٧٢.
(٢) أساس التقديس: ١٥٦-١٥٧.
(٣) الصواعق المرسلة: ٣/ ٧٩٦ - ٧٩٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٣/ ٧٩٧، فما بعدها.

تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وإن كان أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًّا تعيّن تقديم القطعي سواء كان عقليًا أو سمعيًا؛ نظرًا لقطعية دلالته، لا لكونه عقليًا أو سمعيًا، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح سمعيًا كان أو عقليًا، فعلم بهذا أن تقديم العقلي مطلقًا خطأ(١).

٢- أن العقل الصريح السليم لا يعارض النقل الصحيح، قال ابن تيمية: «كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عند الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدقه»(٢)، وقال ابن القيم: «إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، ولا يأتي بخلافه»(٣).

٣- أنّه لو قدِّر وقوع التعارض بين الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع، إذ العقل قد صدّق الشرع، ولازم ذلك التصديق قبول خبره؛ ولأنّ العقل يغلط كما يغلط الحس؛ ولأن العقل له حدود لا يتجاوزها، ولا سيما ما يتعلق بالله، وصفاته، وأمور الغيب.

٢ - القول بالمجاز في نصوص الشرع:

عدّ الجرجاني المجاز وسيلة للسلامة من شبهة إبقاء النص على ظاهره(٤)، وقال الرضي: «إنما قالوا بالمجاز؛ لوهم التجسيم والتشبيه»(٥).

وسنناقش هذا القانون في مبحث مستقل نتعرف من خلاله موقف ابن القيم منه.

---

(١) وهذا يقضي على المقدمة الثانية والثالثة.
(٢) الرد على المنطقيين: ٢٦٠، وهذا يقضي على المقدمة الأولى.
(٣) الصواعق المرسلة: ٣/ ٨٢٩.
(٤) ينظر: أسرار البلاغة: ٤٨٠.
(٥) المجازات النبوية: ٤٦ - ٤٧.

٣ - القول بأنّ نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين:

قال الرازي: «إنّ الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجود النحو، والصرف، وعلى عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا، فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيًا»[١].

وقد ردّ ابن القيم هذا القانون من عدّة وجوه[٢] منها:

١- أنّ النبي ﷺ إنما حصلت له الهداية بالوحي، وهو أدلة لفظية، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ﴾[٣]، ولا يمكن حصول الهداية له بالوحي وهو ظنّي لا يقيني كما يزعم هؤلاء.

٢- أنّ الحجّة قائمة على الناس بهذه الأدلة اللفظية، كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ﴾[٤]، وقد بلّغ الرسول البلاغ المبين، وبيّن للناس، كما قال تعالى: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٥]، فيسأل أصحاب هذا القانون: هل بلّغ الرسول ﷺ ألفاظًا لا تفيدهم علمًا، ولا يقينًا، وأحالهم في طلب اليقين على عقولهم؟! أو إنه بلّغ الألفاظ والمعاني؟.

٣- أنّ الصحابة فهموا عن الرسول ﷺ وبلّغوا عنه الألفاظ والمعاني، قال ابن القيم: «الأدلة السمعية اللفظية قد تكون مبنيّة على مقدمتين يقينيتين:

---

(١) أساس التقديس: ١٨٢.
(٢) الصواعق المرسلة: ٢/ ٦٣٤، فمابعدها.
(٣) سبأ: ٥٠.
(٤) النساء: ١٦٥.
(٥) النحل: ٤٤.

إحداهما: أن الناقلين إلينا فهموا مراد المتكلم، والثانية: أنهم نقلوا إلينا ذلك المراد، كما نقلوا اللفظ الدال عليه، وكلتا المقدمتين معلومة بالاضطرار»[١].

ومن المعلوم أنه لم يتوقف حصول اليقين عند الصحابة والتابعين على تلك المقدمات التي ذكرها أصحاب هذا القانون، بل قد ردّ القاضي عبدالجبار هذا القانون، فقال: «إنّ الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب، ولا ينظرون إلى ما ذكروه»[٢]، ليدلّك ذلك على فساد هذا القانون حتى عند المتكلمين.

٤- أنّ جهل بعض الناس ببعض الألفاظ لا يخرج الأدلة السمعية كلها عن اليقين، قال ابن القيم: «جميع سور القرآن وآياته مفيدة لليقين بالمراد منها، وإن أشكل على كثير من الناس كثير من ألفاظه، فإن هذا لا يخرجه عن إفادته اليقين، ولا يسلب الأدلة اللفظية عن إفادتها اليقين، بل كل علم من علوم بني آدم اليقينية القطعية تشتمل على مسائل يتيقنها أصحاب ذلك العلم، وهي مسلمة عندهم، ومجهولة عند كثيرٍ منهم، ولا يخرج ذلك العلم من كونه يقينيًا قطعيًا»[٣].

٥- أنّ هذا القانون الذي طبّقوه على كلام الله ورسوله لو طبق على سائر الكلام لم يبقَ في الدنيا علم يقيني، لا في المصنفات المصنفة، ولا في الكلام الذي يتخاطب به بنو آدم، وتطبيقه على الوحي دون سائر الكلام جور، وإجحاف، وسوء ظن بالله ورسوله.

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/ ٦٣٧.
(٢) شرح الأصول الخمسة: ٦٠٤.
(٣) الصواعق المرسلة: ٢/ ٧٤٦.

٦- أنّ معرفة الله لا تتوقف على معرفة هذه المقدمات التي ذكرها الرازي كالتصريف، والإعراب، ونقل اللغة وغيرها؛ لأنّ من عرف الله، وعرف أسماءه وصفاته، وعرف معنى هذه الألفاظ لم يتوقف علمه بذلك على معرفته بأن الاسم مشتق من السمو أو من السمة، وجماهير أهل الأرض يعرفون أنّ (الله) اسم لذات الخالق، ولو سألتهم عن تصريف الاسم واشتقاقه لم تجد عندهم جوابًا، وأما الإعراب فأبعد؛ لأن كثيرًا من الناس يعرفون ربّهم بيقين، ولا يعرفون لغة العرب، فضلاً عن معرفتهم بوجوه الإعراب، وأمّا نقل اللغة فإن القرآن نقلت لغته وإعرابه وتصريفه ومعانيه نقلاً متواترًا أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض. وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه، أما بقية المقدمات فلا تقوم على أساس صحيح.

٧- من المحال أن يكون المصنفون في جميع العلوم قد بيّنوا مرادهم وعلم الناس مرادهم منها يقينًا، سواء كان ذلك المعلوم مطابقًا للحق، أو كان غير مطابقٍ له، ويكون الله ورسوله لم يبيّن مراده بكلامه ولا تيقنت الأمة إلى الآن ما أراد بكلامه!.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

الفصل الثاني

موقف ابن القيم من التأويل اللغوي

المبحث الأول:

التأويل في دلالة الألفاظ

المبحث الثاني:

التأويل بالمجاز

المبحث الثالث:

التأويل في أسماء الله وصفاته

المبحث الأول:

التأويل في دلالة الألفاظ

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: الكلام ودلالته:

- الدلالة وأقسامها:

أشرنا عند الحديث في منهج ابن القيم في النحو واللغة إلى أن ابن القيم يمزج في درسه بين الدرس اللغوي وأصول الفقه، ويهتم بتوسيع دلالة الألفاظ، ويعينه على ذلك تمكنه من أصول الفقه، فلا غرابة بعد ذلك أن تظهر مسحته الأصولية في أبحاثه اللغوية ولا سيما في باب الدلالة الذي نحن بشأن الحديث فيه؛ لما لهذا الباب من أهمية كبيرة في استنباط الأحكام، فمَهَمّة المجتهد هي استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية، وذلك متوقف على فهم النصوص الشرعية من خلال معرفة الألفاظ ودلالتها على المعاني(١)، فلا بد له من التمكن من علم الدلالة الذي يهتم بتحديد معنى الكلمة، وتعدد المعاني لها، والترادف، وتبدل المعنى، وطرقه، وأسبابه(٢).

ويقصد بالمعنى في علم الدلالة العلاقة بين اللفظ والمدلول(٣).

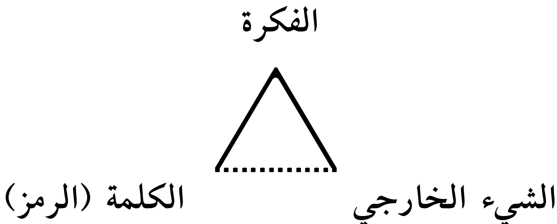
---

(١) ينظر: اختيارات ابن القيم الأصولية: ٢/ ٥٠٥.

(٢) ينظر: ابن القيم اللغوي: ١٨٩.

(٣) ينظر: الدراسات اللغوية والنحوية: ٦٦، وعلم الدلالة (مختار): ٥٤ - ٥٥، وعلم اللغة العام: ٨٤.

وقد مثل أوجدن وريتشارد لهذه العلاقة بمثلث كما يأتي:



ويوضح المثلث السابق أن العلاقة المباشرة إنما تكون بين الكلمة والفكرة، وأنه لا توجد علاقة مباشرة بين الكلمة والشيء الخارجي، وهذا يعني أن الوصول إلى المشار إليه يكون عن طريق الفكرة[١].

وقد أدرك هذه العلاقة كثير من القدماء، قال ابن تيمية: «فإن الشيء له وجود في نفسه، وله مثال مطابق له في العلم، ولفظ يدل على ذلك المثال العلمي، وخطٌّ يطابق ذلك اللفظ... كالشمس الموجودة... ثم إذا رأى الإنسان الشمس يمثلها في نفسه، ثم يقول بلسانه شمس... ثم يكتب بخط شمس... فإذا كتب... لم يرد بذلك أن الخط هو شمس... ولكن المعنى معروف»[٢].

وتُعَدُّ دراسة الحال والسياق من الأهمية بمكان في فهم دلالة الكلام ومعانيه، قال تمام حسان: «فالعنصر الشخصي في دراسة الماجريات[٣] لا يمكن الاستغناء عنه، إذا كان المراد هو التحليل الدقيق للنص، بحيث يوصل من تحليله إلى المعنى الاجتماعي التام الذي لا يقتصر على العنصر

(١) ينظر: علم الدلالة (مختار): ٥٤ - ٥٥، وعلم اللغة العام: ٨٤، والدراسات اللغوية والنحوية: ٦٦.

(٢) منهاج السنة: ٥/ ٤٥٠.

(٣) يقصد به المقام أوالسياق وهو جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي أو للحال الكلامية، التي تشمل شخصية المتكلم والسامع وثقافتهما وجميع الظروف الملابسة للكلام، ينظر: ابن قيم الجوزية جهوده: ١٦٨ - ١٦٩، وابن القيم اللغوي: ١٩١.

المعجمي فحسب من عناصر المعنى»[(١)].

وقد سبق ابن القيم كثيرًا من الباحثين إلى وضع الملامح العامة لنظرية السياق من أمثال مالينوفسكي الذي كان يجري أبحاثه على بعض القبائل الميلانيزية، فتبين له صعوبة ترجمة ما جمعه من نصوص إلى الإنجليزية إلا بمعرفة الموقف السياقي الذي قيلت فيه[(٢)] والاستعمال الذي استعملت فيه[(٣)]، إذ قرر ابن القيم في كتبه هذه النظرية، واهتم بالسياقات، وركز على القرينة لفهم الموقف، والقرينة - عنده - إما شاهد حال، أو جاري عرف، أو نية تقارن اللفظ، إذ الألفاظ لم تقصد لذاتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، والمراد يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة أخرى[(٤)].

---

(١) اللغة بين المعيارية والوصفية: ٨٦. (٢) ينظر: ابن القيم اللغوي: ١٩١.

(٣) يرى أصحاب نظرية السياق أن معنى الكلمة لا يمكن تحديده إلا من خلال استعمالها في سياق، فإذا أردنا دراسة معنى كلمة ما، فلا بد من دراسة السياقات التي ترد فيها الكلمة، سواء كانت هذه السياقات لغوية، أم كانت غير لغوية، ومعنى ذلك أنه قد يتعدد المعنى للكلمة الواحدة بتعدد السياقات التي وردت فيها، فالكلمة - عندهم - ليس لها معان، وإنما لها استعمالات، فالكلمة خارج السياق تحمل غموضًا معنويًا مكثفًا، ولا ينكشف ولا ينجلي إلا من خلال مجيئها في سياق أو في عدد من السياقات. من خلال الاستعمال في السياق أو في السياقات يتقطر المعنى المكثف، وينجلي غموضه وينكشف خفاؤه. ولذا قالوا: لا تبحث عن معنى الكلمة وابحث عن استعمالاتها، ورأوا أن الترجمة الصحيحة لا تتم من خلال المعجمات، بل من خلال معرفة المترجم بالكلمات في استعمالاتها وسياقاتها المختلفة. ينظر: في علم الدلالة: ٣٧، وابن القيم اللغوي: ١٩١، وطرائق تحليل المعنى: ١.
ويبدو لي أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة تفصيلية؛ لبيان أثر ابن القيم وجهوده في نظرية السياق.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين: ١/ ٢١٧، فما بعدها.

واهتم ابن القيم بالسياق؛ لأنه «يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم... فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[(١)]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»[(٢)].

- **أقسام الدلالة:**

ذكر الأصوليون أن دلالة اللفظ على معناه تنقسم على ثلاثة أقسام[(٣)]:

١ - **دلالة المطابقة:** كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

٢ - **دلالة الالتزام:** كدلالة البيت على السقف.

٣ - **دلالة التضمن:** كدلالة السقف على الحائط.

وقد أشار ابن القيم إلى هذه الأقسام في بطون كتبه[(٤)].

ونرى لابن القيم قسمة أخرى لدلالات الألفاظ بالنظر إلى المتكلم والسامع، إذ قسمها على قسمين: حقيقية، وإضافية:

فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف.

وأما الإضافية فهي تابعة لفهم السامع، وإدراكه، وجودة فكره، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف بحسب تباين

(١) الدخان: ٤٩.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٣٠١.
(٣) ينظر: الإحكام (للآمدي): ١/ ٣٦ - ٣٧، والمستصفى: ١/ ٧٤، والمحصول: ١/ ١١٠، والبحر المحيط: ٢/ ٣٧.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٧٨، ومدارج السالكين: ١/ ٣٩.

السامعين في هذه الأمور[١].

وذكر ابن القيم أن من هذا تفاوت الصحابة في فهم النصوص، فمنهم من يفهم من الآية حكمًا أو حكمين، ومنهم من يفهم عشرة أحكام، ومنهم من يقصر الكلام على مجرد اللفظ من دون سياقه، ومن دون إيمائه وإشاراته[٢]، ولا يتسع المقام هنا لاستقصاء ما كتبه ابن القيم في أقسام الدلالة، وما يتناوله الأصوليون في مبادئهم اللغوية من أبحاث تتصل بالمعنى وتفوق عناية اللغويين، إذ قسموا الألفاظ من حيث دلالتها على أقسام كثيرة، فمن حيث الوضع هناك الخاص والعام والمشترك، ومن حيث الاستعمال هناك الحقيقة والمجاز، ومن حيث الوضوح هناك الجلي والخفي، وهلمّ جرّا[٣].

وسنتعرف العام والخاص والمنطوق والمفهوم أمثلة لبيان موقف ابن القيم من دلالة اللفظ.

- **العام والخاص:**

تناول ابن القيم الخصوص والعموم فذكر مثلاً أن النكرة في سياق النفي أو الاستفهام أو الشرط أو النهي أو الإثبات تعم، وذكر أن العموم يستفاد من المفرد المحلّى باللام، والمفرد المضاف، ومن الجمع المحلّى باللام، والجمع المضاف[٤].

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين: ١/ ٣٥٠ - ٣٥١.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٥٤.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٥١، فما بعدها.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٢٩٥ - ٢٩٦.

ورأى ابن القيم أن حكم الاسم العام يجب حمله على جميع مفرداته عند التجريد من التخصيص[١]، وأنكر على من أنكر دلالة العام بحجة احتمال الخصوص، فذكر أن القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص، وفي الحقيقة باحتمال المجاز، والنقل، والاشتراك، يبطل حجج الله على خلقه بآياته، ويبطل أوامره، ونواهيه، وفائدة أخباره[٢].

ثم ذكر الوجوه التي تنقسم عليها معاني القرآن، وقسمها على عشرة أقسام[٣]، ثم ضمّن هذه الأقسام العشرة ثلاثة أنواع، هي[٤]:

١ - ألفاظ في غاية العموم، فدعوى التخصيص فيها يبطل مقصودها، وفائدة الخطاب بها.

٢ - ألفاظ في غاية الخصوص، فدعوى العموم فيها لا سبيل إليه.

٣ - ألفاظ متوسطة بين العموم والخصوص.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٥]، ومن الثاني قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [٦]، ومن الثالث قوله: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [٧].

وذكر ابن القيم أن دعوى أهل التأويل هي من باب تخصيص كثير من العمومات في باب الوعد، والوعيد، والقضاء، والقدر، ثم قال: «فعليك

---

(١) ينظر: زاد المعاد: ٥/ ٦٠٧.
(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: ٢/ ٦٨٣ - ٦٩٠.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٦٨٤، فما بعدها.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٦٨٦.
(٥) البقرة: ٢٨٢.
(٦) المائدة: ٦٧.
(٧) الحج: ٣٩.

بحفظ العموم، فإنه يخلصك من أقوال كثيرة باطلة، وقد وقع فيها مدّعو الخصوص بغير برهان من الله، وأخطأوا من جهة اللفظ والمعنى»[(١)].

ورأى ابن القيم أن اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم، وأن اللفظ العام قد ينتقل إلى الخصوص بحسب إرادة المتكلم لا بلفظه، فلو دعي شخص إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له: نم، فقال: والله لا أنام، فهذا العموم في اللفظ نقل إلى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد إلا الخصوص؛ لذا عد ابن القيم العارف من يقول: ماذا أراد، لا ماذا قال[(٢)].

ويعرف مراد المتكلم تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والأول أوضح عند أرباب الألفاظ، والثاني أوضح عند أرباب المعاني، وقد يعرض للفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم[(٣)].

وعوّل ابن القيم كثيرًا على فهم قصد المتكلم من لفظه فبعد أن ذكر علة نهي القاضي أن يقضي بين اثنين وهو غضبان؛ لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم ويحول بينه وبين النظر، قال: «فمن قصر النهي على الغضب وحده، دون الهم المزعج، والخوف، والقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قل فقهه، وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان»[(٤)].

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/ ٦٨٩.
(٢) ينظر: إعلام الموقعين: ١/ ٢١٨-٢١٩.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢١٩.
(٤) إعلام الموقعين: ١/ ٢١٧.

- **المنطوق والمفهوم:**

أشار ابن القيم إلى دلالة المنطوق والمفهوم وهو يتحدث عن لفظ (قريب) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[(١)]، فقال: «له دلالة بمنطوقه، ودلالة بإيمائه وتعليله، ودلالة بمفهومه، فدلالته بمنطوقه على قرب الرحمة من أهل الإحسان، ودلالته بتعليله وإيمائه على أن هذا القرب مستحَقٌّ بالإحسان، فهو السبب في قرب الرحمة منهم، ودلالته بمفهومه على بعد الرحمة من غير المحسنين، فهذه ثلاث دلالات لهذه الجملة»[(٢)].

وقسم ابن القيم الألفاظ في باب المنطوق على قسمين[(٣)]: نص وظاهر.

فالأول: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره، وكون اللفظ نصًا يعرف بأمرين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعًا كالعشرة. والآخر: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فهذا القسم نص في معناه، لا يقبل تأويلاً ولا مجازًا.

وقسم ابن القيم النص على قسمين: صريح وغير صريح. فالصريح ما دل عليه اللفظ بالمطابقة، أو التضمين، وغير الصريح ما دل عليه اللفظ بالالتزام.

والآخر: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يراد غيره.

(١) الأعراف: ٥٦.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ١٩.
(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٣٨٢.

- **المفهوم:**

قال ابن القيم: «والمفهوم إنما يقتضي أن الحكم في المسكوت ليس مماثلاً للحكم في المنطوق»(١).

وقسم ابن القيم المفهوم على قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. وأشار إليهما فقال عن الأول: «وهل يستريب عاقل في أن النبي ﷺ لما قال: (لا يَقْضِي القَاضِي بَينَ اثنَينِ وَهُوَ غَضْبَانُ)(٢) إنما كان ذلك؛ لأن الغضب يشوش عليه قلبه، وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويعمي عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهي على الغضب وحده، دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قل فقهه، وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان»(٣).

وذكر أمثلة لذلك، فقال: «ولو قال الطبيب للعليل - وعنده لحم ضأن -: لا تأكل الضأن؛ فإنه يزيد في المرض لفهم كل عاقل منه أن لحم الإبل والبقر كذلك، ولو أكل منهما لعد مخالفًا . . . ولو منّ عليه غيره بإحسانه فقال: والله لا أكلت له لقمة ولا شربت له ماء يريد خلاصه من منّته عليه، ثمّ قبل منه

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ٢١٧.
(٢) صحيح البخاري: (٧١٥٨)، وصحيح مسلم: (١٧١٧).
(٣) إعلام الموقعين: ١/ ٢١٧.

الدراهم والذهب والثياب والشاة ونحوها، لعدّه العقلاء واقعًا فيما هو أعظم مما حلف عليه، وهذا مما فطر الله عليه عباده، ولهذا فَهِمَتْ الأمة من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [(١)] إرادة النهي عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى، ولو بصق رجل في وجه والديه وضربهما بالنعل، وقال: إني لم أقل لهما أف، لعدّه الناس في غاية السخافة، والحماقة، والجهل... فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو إيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مفردة لا يخل بها»[(٢)]، وهذا ما يسمّيه ابن القيم بالقياس الجلي.

وأما مفهوم المخالفة فقد أشار إليه ابن القيم عند تعليقه على حديث: (إِذَا كَانَ المَاءُ قُلَّتَينِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ)[(٣)]، بقوله: «وأما تقديمكم للمفهوم من حديث القلتين على القياس الجلي، فمما يخالفكم فيه كثير من الفقهاء والأصوليين، ويقولون: القياس الجلي مقدم عليه، وإذا كانوا يقدمون القياس على العموم - الذي هو حجة بالاتفاق -؛ فلأن يقدم على المفهوم المختلف في الاحتجاج به أولى»[(٤)].

- **توسيع الدلالة:**

اهتم ابن القيم بتوسيع الدلالة فلم يحصرها في معان محددة، وذكر أن حصر الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه، وتنبيهه، وإشارته، وعرفه

---

(١) الإسراء: ٢٣.
(٢) إعلام الموقعين: ١/ ٢١٧.
(٣) سنن الترمذي: (٦٧).
(٤) إعلام الموقعين: ١/ ٢١٧.

عند المخاطبين خطأ[١].

ورأى ابن القيم أن تفاوت الناس في الفقه يكون بحسب تفاوتهم في فهم مراد المتكلم، قال: «الفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[٢].

وطبق ابن القيم مفهوم التوسعة هذا على لفظ السارق ونباش القبور، فاللفظ عنده يتناول هذا وهذا، ولا فرق عنده بين سارق الأثمان وسارق الأكفان، إذ نازع بعضهم في ذلك، وقالوا: إن الحدود والأسماء لا تثبت قياسًا[٣].

واتجه ابن القيم في توسيع الدلالة إلى بحث الحدود اللغوية والشرعية والعرفية للألفاظ، فمن الألفاظ ما له حد في اللغة، كالشمس والقمر، ومنها ما له حد في الشرع، كالصلاة والصيام، ومنها ما له حد في العرف ولم يأت الشرع بغيره، كالقرء، فلا يجوز أن يتعدى هذه الحدود في أوضاعها التي وضعت لها[٤].

- **الخبر والإنشاء:**

ينقسم الكلام بالنظر إلى دلالته - عند علماء اللغة والمعاني والأصول والكلام وغيرهم ممن يعنون باللغة - على خبر وإنشاء.

ويرى بعض الباحثين[٥] أن الكلام حول مفهوم الخبر والإنشاء قد نشأ

(١) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٣٨.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢١٩.
(٣) ينظر: إعلام الموقعين: ١/ ٢٦٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢٦٦-٢٦٧.
(٥) ينظر: علم المعاني: ٣٧ - ٣٨، ومصطلحات في كتب العقائد: ١٦٠.

مع نشوء الجدل في عصر المأمون حول فتنة القول بخلق القرآن؛ إذ بنى المعتزلة قولهم بخلق القرآن على أساس أن ما تضمنه لا يخرج عن ثلاثة: أمر، ونهي، وخبر، وذلك مما ينفي عنه صفة القدم - بزعمهم - وسنتعرف هذين المفهومين بصورة مختصرة لوضوحهما.

أولاً: الخبر: يعرف الخبر بأنه: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، فإن طابق الواقع كان صدقًا، وإن لم يطابقه كان كذبًا، وهذا التعريف عند أهل النظر والمعاني[(١)]، «أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه: إعلام، تقول: أخبرته أخبره، والخبر هو العلم»[(٢)].

ويدور الخبر بين الإثبات والنفي، كجاء زيد وما جاء زيد. ويحصر البلاغيون تعريفهم السابق في الكلام الخبري ذاته من غير نظر إلى المخبر أو الواقع، إذ لو نظرنا عند الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب إلى المخبر أو الواقع لوجدنا أن من الأخبار ما هو مقطوع بصدقه لا يحتمل كذبًا، وما هو مقطوع بكذبه لا يحتمل صدقًا، فمن الأول أخبار الله، وأخبار رسوله، والبدهيات، مثل: السماء فوقنا، والأرض تحتنا. ومن الثاني الأخبار المناقضة للبدهيات، نحو: الجزء أكبر من الكل، ولكن هذه الأخبار المقطوع بصحتها أو المقطوع بكذبها، إذا نظرنا إليها من غير نظر إلى قائلها، أو إلى الواقع، كانت محتملة للصدق والكذب[(٣)]، وقد يرد الكلام بلفظ الخبر ويراد منه معان أخرى، قال ابن فارس: «والمعاني التي يحتملها

---

(١) ينظر: الصاحبي: ٢٨٩، ومفتاح العلوم: ١٦٤، والإيضاح في علوم البلاغة: ١٧ - ١٨، وعلم المعاني: ٣٧.

(٢) الصاحبي: ٢٨٩.

(٣) ينظر: علم المعاني: ٤٠.

لفظ الخبر كثيرة»[١] كالتعجب، والتمني، والإنكار، والنفي، والأمر، والنهي، والتعظيم، والدعاء، والوعيد والتبكيت، وربما كان اللفظ خبرًا والمعنى شرط وجزاء، ويكون اللفظ خبرًا والمعنى دعاء وطلب[٢].

ثانيًا: الإنشاء: يعرف الإنشاء بأنه: ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته[٣]؛ وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه، وعدم احتمال الأسلوب الإنشائي للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلى الأسلوب نفسه بصرف النظر عما يستلزمه، وإلا فإنه يستلزم خبرًا يحتمل الصدق والكذب، فقول القائل: يا بني تعلم، يستلزم خبرًا هو: أنا طالب منك التعلم، وما تستلزمه الصيغة الإنشائية من الخبر ليس مقصودًا، وإنما المقصود الصيغة نفسها، وبذلك يكون عدم احتمال الإنشاء للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلى الإنشاء ذاته.

ويدخل تحت الإنشاء أنواع كثيرة منها: الأمر والنهي - وهما أشهر أنواعه - والاستفهام، والتمني، والنداء، فإذا قلت: قم، أو لا تقم، أو هل أنت قائم، أو ليتك قائم، أو يا قائم، كان كلامك داخلاً في باب الإنشاء؛ لأنه لا يحتمل الصدق والكذب لذاته.

ويأتي التأويل هنا بمعنى حقيقة الخبر أو الطلب ووجوده، ولتوضيح ذلك أذكر مثالاً يجمع بين تأويل الخبر والأمر والنهي، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[٤] ففي هذه الآية أمران ونهيان وخبران.

---

(١) الصاحبي: ٢٨٩.
(٢) ينظر: الصاحبي: ٢٨٩ - ٢٩١.
(٣) ينظر: علم المعاني: ٥٧.
(٤) القصص: ٧.

أما الأمران فهما: (أرضعيه، ألقيه) وتأويلهما أن أم موسى أرضعته ثم ألقته في اليم.

والنهيان: ﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓ﴾ وتأويلهما ترك الخوف، وترك الحزن، وقد فعلت أم موسى ما استطاعت إليه سبيلاً، وإن كان فؤادها قد أصبح فارغًا، وكادت تبدي به، لولا أن ربط الله على قلبها. والخبران: ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ وتأويلهما وقوعهما في الخارج، فعاد موسى إلى أمه وكان من المرسلين.

ويكمن الفرق بين تأويل الخبر وتأويل الطلب في أن الخبر لا يلزم من تأويله - أي وقوعه - العلم به، كأشراط الساعة، وحقائق أسماء الله وصفاته، أما الطلب فلا بد في تأويله من معرفته والعلم به؛ ليفعل أو يجتنب[١].

- **موقف ابن القيم من هذه المسألة:**

يمكن تلخيص موقف ابن القيم من الخبر والإنشاء في الآتي:

- اتفق ابن القيم مع القائلين بقسمة الكلام على خبر وطلب، فقال: «لما كان الكلام نوعين: خبر وطلب، وكان المقصود من الخبر تصديقه، ومن الطلب امتثاله، كان المقصود من تأويل الخبر هو تصديق مخبره، ومن تأويل الطلب هو امتثاله، وكان كل تأويل يعود على الخبر بالتعطيل وعلى الطلب بالمخالفة تأويلاً باطلاً»[٢].

- رأى ابن القيم أن التأويل إخبار عن مراد المتكلم، والمقصود من

---

(١) ينظر: مصطلحات في كتب العقائد: ٢٢.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/٢٠٦.

الكلام فهم مراد المتكلم بكلامه، فإذا قيل: معنى اللفظ كذا وكذا، كان إخبارًا بالذي عناه المتكلم، فإن لم يكن هذا الخبر مطابقًا كان كذبًا على المتكلم[(١)]، «ويعرف مراد المتكلم بطرق: أن يصرح بإرادة ذلك المعنى، ومنها أن يستعمل اللفظ الذي له معنى ظاهر بالوضع ولا تبين بقرينة تصحب الكلام أنه لم يرد ذلك المعنى، فكيف إذا حف بكلامه ما يدل على أنه إنما أراد حقيقته وما وضع له، كقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾[(٢)]... فهذا مما يقطع السامع فيه بمراد المتكلم، فإذا أخبر عن مراده بما دل عليه حقيقة لفظه الذي وضع له مع القرائن المؤكدة له كان صادقًا في إخباره، وأما إذا تأول كلامه بما لم يدل عليه لفظه ولا اقترن به ما يدل عليه فإخباره بأن هذا مراده كذب عليه»[(٣)]، والعبد لا يعلم ما في ضمير صاحبه إلا بالألفاظ الدالة على ذلك كما قال الشاعر[(٤)]:

إِنَّ البَيَانَ مِنَ الفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلا

- عد ابن القيم أخبار الله ورسوله من الأخبار التي لا تحتمل إلا الصدق، وهذه الأخبار إذا سلط عليها التأويل اجتثها، وهو بهذا يرد على القرامطة، والملاحدة، والباطنية الذين قالوا بتأويل الأخبار والأوامر

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢٠٢. (٢) النساء: ١٦٤.

(٣) الصواعق المرسلة: ١/ ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٤) ينسب هذا البيت للأخطل وليس في ديوانه، ينظر: التفسير الكبير: ١/ ٢٠، وشرح المفصل: ١/ ٢١، وشرح شذور الذهب: ٢٨.
وذكر أبو البيان أنه رآه في ديوان الأخطل، وأنه حُرِّفَ بعد ذلك إلى:
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.
ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٣٤٤، ولعل أبا البيان رآه في مخطوطة لم تصل إلينا. والله أعلم.

والنواهي، قال ابن القيم: «ومن أعظم آفات التأويل وجناياته أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها... وذلك أن مقصد هذه الأصول تصديق الرسول في ما أخبر عن الله من أسمائه وصفاته، وهذا القسم من الأخبار أشرف أنواع الخبر»[١].

- رأى ابن القيم أن الفرق بين تأويل الأمر والنهي وتأويل الخبر أن الأول معرفته فرض؛ إذ لا يمكن الامتثال إلا بعد معرفة تأويله، ولا خلاف في الأمة أن الراسخين في العلم يعلمون هذا التأويل، وأرسخهم أعلمهم به، وقد يكون معنى النص بينًا جليًا فلا تختلف الأمة في تأويله، وإن وقع الخلاف في حكمه؛ لخفائه على من لم يبلغه، أو لقيام معارض أو نسيانه، وقد تكون دلالة اللفظ غير جلية فيتبين المراد منه بغيره، فهنا معترك النزاع، إذ يفهم هذا منها معنى فيؤولها به، ويفهم منها غيره معنى آخر فيؤولها به، وقد يكون كلا الفهمين صحيحًا، والآية دلت على هذا وهذا، وقد يكون أحد المعنيين هو المراد[٢].

- المطلب الثاني: المشترك اللفظي والترادف:

قسم سيبويه الكلام من حيث دلالة الألفاظ على المعاني ثلاثة أقسام، فقال: «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين. فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: (جلس وذهب)، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: (ذهب وانطلق)، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف

(١) الصواعق المرسلة: ١/ ٣٦٥.
(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: ١/ ٢٠٨.

قولك: (وجدت عليه) من الموجدة، و (وجدت) إذا أردت وجدان الضالة، وأشباه هذا كثير»[١].

ويتضح لنا من كلام سيبويه أن ألفاظ اللغة من حيث دلالتها ثلاثة أنواع، هي[٢]:

١ - **المتباين**: وهو أن يدل اللفظ الواحد على معنى واحد، وهذا أكثر اللغة.

٢ - **المشترك**: وهو أن يدل اللفظ الواحد على غير معنى واحد، فإن كانت دلالته على معنيين متضادين فهو التضاد، أما إن كانت دلالته على معنيين غير متضادين فهو المشترك اللفظي.

٣ - **المترادف**: وهو أن يدل أكثر من لفظ على معنى واحد.

وسيقتصر بحثنا على القسمين الأخيرين؛ لما لهما من علاقة بموضوع بحثنا.

أولاً: المشترك اللفظي:

جاء في لسان العرب: «اسم مشترك: تشترك فيه معان كثيرة كـ (العين) ونحوها، فإنه يجمع معاني كثيرة»[٣].

وحدّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر[٤]، وقيل: هو «ما اتّحدت صورته، واختلف معناه»[٥].

(١) الكتاب: ١/ ٤٩.
(٢) ينظر: الكتاب: ١/ ٤٩، ومدخل إلى فقه اللغة: ١٩٦، وفي علم الدلالة: ١٢٥-١٢٦.
(٣) لسان العرب: مادة (شرك): ١/ ٤٤٩.
(٤) ينظر: الصاحبي: ١١٤، والتعريفات: ٢٦٩، والمزهر: ١/ ٣٨٧.
(٥) دراسات في فقه اللغة: ٣٠٢.

ويقع المشترك على شيئين غير ضدين كـ (العين) تطلق على عين الماء، وعلى عين المال، وعلى عين الميزان[١]. ويقع أيضًا على شيئين ضدين، ويسمّى (التضاد)، كـ (الجون)[٢]: للأبيض والأسود، و (الجلل)[٣]: للعظيم والحقير.

وأكثر التضاد يُرَدُّ بيسر وسهولة إلى المشترك اللفظي، وهذا ما لاحظه السيوطي بقوله عن التضاد: «هو نوع من المشترك، قال أهل الأصول: مفهوما اللفظ المشترك إما أن يتباينا بأن لا يمكن اجتماعهما في الصدق على شيء واحد كالحيض والطهر، فإنهما مدلولا القرء، ولا يجوز اجتماعهما لواحد في زمن واحد، أو يتواصلا»[٤]، ثم ذكر «أن المشترك يقع على شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين، فما يقع على الضدين كالجون وجلل، وما يقع على غير الضدين كالعين»[٥].

- **أقوال العلماء فيه:**

اختلف العلماء[٦] قديمًا وحديثًا في وجود المشترك أو عدمه، وانقسموا في ذلك على فريقين:

١ - **مثبتين**: ومنهم سيبويه[٧]، والأصمعي[٨]، وابن فارس[٩].

---

(١) ينظر: أدب الكاتب: ٢٠٨-٢٠٩، والصاحبي: ١١٤، وفقه اللغة وأسرار العربية: ٢٤٦.
(٢) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٣٦، وثلاثة نصوص في الأضداد: ٤٧، ١٥٩.
(٣) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٨٤، ١٦٧، وثلاثة نصوص في الأضداد: ٧٨.
(٤) المزهر: ١/ ٣٨٧.
(٥) المزهر: ١/ ٣٨٧.
(٦) ينظر: تصحيح الفصيح: ١٨٨، والمخصص: ١٣/ ٢٥٩، والدلالة اللغوية عند العرب: ١١٥ - ١٢٦.
(٧) ينظر: الكتاب: ١/ ٤٩.
(٨) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٥.
(٩) ينظر: الصاحبي: ١١٤.

٢ - **منكرين**: ومنهم ابن درستويه[(١)] وأبو علي الفارسي[(٢)].

واحتج الفريق الأول بالشواهد الكثيرة التي وردت في كلام العرب، والتي تدل على أنهم استخدموا هذا اللفظ لأكثر من معنى، فمن ذلك ما حكاه السيوطي بقوله: «والألفت في كلام قيس الأحمق، والألفت في كلام تميم الأعسر، وقال الأصمعي: السليط عند عامة العرب الزيت، وعند أهل اليمن دهن السمسم»[(٣)]، وعدّوا ذلك من تداخل اللغات.

واحتج المنكرون بأن هذه معان لشيء واحد في لغتين متباينتين، قال ابن درستويه - منكرًا أن يكون لفظ (وجد) يدل على العثور على الشيء، وعلى العشق والغضب -: «فظن من لم يتأمل المعاني ولم يلحق الحقائق أن هذا لفظ واحد، قد جاء لمعان مختلفة، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيرًا أو شرًا»[(٤)].

ويبدو لي أن حجة المنكرين للاشتراك تكمن في ما يؤديه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين من تعمية وتغطية، قال ابن درستويه: «فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد للآخر لما كان في ذلك إبانة، بل كان تعمية وتغطية. ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل، كما يجيء فعل وأفعل، فيتوهم من لا يعرف العلل أنهما لمعنيين مختلفين، وإن اتفق اللفظان. فالسماع في ذلك صحيح عن العرب. والتأويل عليهم خطأ، وإنما يجيء ذلك في لغتين متباينتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان، وخفي سبب ذلك على السامع فتأول فيه

(١) ينظر: تصحيح الفصيح: ٧١، ١٨٨.
(٢) ينظر: المخصص: ١٣/ ٢٥٩.
(٣) المزهر: ١/ ٣٨١.
(٤) تصحيح الفصيح: ١٨٨.

الخطأ»[١]، وهذا هو حقيقة ما نادى به أبو علي الفارسي، إذ قال: «إن اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألا يكون قصدًا في الوضع ولا أصلاً، ولكنه من لغات تداخلت، أو أن يكون كل لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب فتصير بمنزلة الأصل»[٢].

ومما سبق يظهر أن المنكرين ينكرون استخدام اللفظ بمعنييه وضعًا وأصلاً فقط، ولا ينكرون أن يكون لهذا اللفظ معنى عند هذه القبيلة، وله معنى آخر عند قبيلة أخرى.

وقد ألف ابن درستويه كتابًا في إبطال الأضداد - وهو من الكتب المفقودة في حدود علم الباحث - وأشار إليه بقوله: «النوء: وهو الارتفاع بمشقة وثقل... وقد زعم قوم من اللغويين أن النوء: السقوط أيضًا، وأنه من الأضداد، وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد وليس هذا موضع ذكره»[٣].

- **موقف ابن القيم:**

أثبت ابن القيم وقوع المشترك اللفظي في اللغة، فقال: «كل من الإجمال والاشتراك والاشتباه يقع في الألفاظ تارة، وفي الأفعال، وفيهما معًا تارة»[٤].

ولكننا مع هذا الإثبات نستطيع أن نلحظ أشياء على هذا الموقف العام من المشترك اللفظي كما يأتي:

---

(١) المصدر السابق: ٧١.
(٢) المخصص: ١٣/ ٢٥٩.
(٣) تصحيح الفصيح: ١٨٥.
(٤) إغاثة اللهفان: ٤١٦.

- رأى ابن القيم وقوع الاشتراك في الأسماء والأفعال، ووسمه بالضعف في الحروف، فبعد أن ذكر خلاف العلماء في المستثنى إذا جعل تابعًا لما قبله في مثل: ما قام أحد إلا زيد، ورجح مذهب الكوفيين على العطف، قال: «وهذا ممكن... ولا يقال: إنه يستلزم الاشتراك في الحروف، وهو مذهب ضعيف»(١).

- عدّ ابن القيم الاشتراك خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه، فالأصل عدم الاشتراك(٢).

- التقى ابن القيم مع اللغويين في أن سبب وقوع الاشتراك يأتي من تداخل اللغات، واختلاف التسميات، فذكر أن أغلب أسباب الاشتراك تسمية إحدى القبيلتين الشيء باسم، وتسمية القبيلة الأخرى بذلك الاسم مسمّى آخر، ثم تشيع الاستعمالات، ولا يقع الاشتراك في اللغة إلا بهذا الوجه خاصة(٣).

- رفض ابن القيم أن يكون الواضع وضع في اللغة لفظًا مشتركًا، فقال: «والواضع لم يضع لفظًا مشتركًا البتة»(٤)، وقال: «الاشتراك خلاف الأصل، بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد، كما نص على ذلك أئمة اللغة... إنما يقع وقوعًا عارضًا اتفاقيًا بسبب تعدد الواضعين، ثم تختلط اللغة فيقع الاشتراك»(٥).

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٦٣.
(٢) ينظر: جلاء الأفهام: ٨٥، ومختصر الصواعق: ٢/ ٣٦٧.
(٣) ينظر: زاد المعاد: ٥/ ٦١٠، وروضة المحبين: ٥٤.
(٤) زاد المعاد: ٥/ ٦١٠، وينظر: روضة المحبين: ٥٤.
(٥) جلاء الأفهام: ٨٥.

- رفض ابن القيم استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ورأى أن الأقوال في ذلك متلازمة، وأن أكثر ألفاظ القرآن ليست من قبيل «استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعًا. فتأمله فإنه موضع عظيم النفع قل من يفطن له»[(١)].

وناقش ابن القيم أدلة المجيزين لاستعمال اللفظ في معنييه معًا، وأبطلها من عدة وجوه منها[(٢)]:

- أنّ استعمال اللفظ في معنييه مجاز، ووضعه لكل واحد منفردًا حقيقة، واللفظ المطلق لا يجوز حمله على المجاز، بل يجب حمله على الحقيقة.

- إن قُدِّر أن اللفظ موضوع لهما منفردين، ولكل واحد منهما مجتمعين، فإن له حينئذ ثلاثة مفاهيم والحمل على أحدهما من دون غيره بغير موجب ممتنع.

- أنه لو وجب حمله على المعنيين جميعًا لصار من صيغ العموم؛ لأن حكم الاسم العام وجوب حمله على جميع مفرداته عند التجرد من التخصيص، ولو كان كذلك لجاز استثناء أحد المعنيين منه، ولسبق إلى الذهن منه عند الإطلاق العموم، وكان المستعمل له في أحد معنييه بمنزلة المستعمل للاسم العام في بعض معانيه، فيكون متجوزًا في خطابه غير متكلم بالحقيقة،

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٤.
(٢) ينظر: زاد المعاد: ٥/ ٦٠٦ - ٦٠٨، وجلاء الأفهام: ٨٦.

وأن يكون من استعمله في معنييه غير محتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إليه من نفى المعنى الآخر، ولوجب أن يفهم منه الشمول قبل البحث عن التخصيص عند من يقول بذلك في صيغ العموم ولا ينفي الإجمال عنه، إذ يصير بمنزلة سائر الألفاظ العامة وهذا باطل قطعًا، وأحكام الأسماء المشتركة لا تفارق أحكام الأسماء العامة، وهذا مما يعلم بالاضطرار من اللغة.

وناقش ابن القيم عددًا من الأمثلة التي استدل بها من أجاز حمل المشترك على معنييه، ومنها:

- القرء: قيل: القرء الطهر، وقيل: الحيض. وقيل: الطهر والحيض[(١)]، قال الأصمعي: «القرء: عند أهل الحجاز الطهر، وعند أهل العراق الحيض... وقال أبو عمرو بن العلاء: إنما القرء الوقت، فقد يجوز أن يكون وقتًا للطهر ووقتًا للحيض»[(٢)].

ورفض ابن القيم حمل القرء في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[(٣)] على الطهر والحيض؛ لوجهين:

أولاً: أنه لا يصح اشتراكه، إذ القرء إما أن يكون اسمًا لمجموع الطهر، كما يكون اسمًا لمجموع الحيضة، أو لبعضه، أو مشتركًا بين الأمرين لفظيًا أو معنويًا، والأقسام الثلاثة باطلة فتعين الأول.

وثانيًا: أنه لو صح اشتراكه لم يجز حمله على مجموع معنييه، أما على قول من لا يجوِّز حمل المشترك على معنييه فظاهر، وأما من يجوِّز حمله

(١) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٥، ومعاني القرآن وإعرابه: ١/ ٣٠٢، فمابعدها، ، وتفسير المشكل من غريب القرآن: ٤١.

(٢) ثلاثة كتب في الأضداد: ٥.

(٣) البقرة: ٢٨٨.

عليهما فإنما يجوِّزونه إذا دل دليل على إرادتهما معًا[١].

ورأى ابن القيم أن حمل القرء في الآية على الحيض أولى من حمله على الطهر؛ لأن استعماله في الحيض أظهر منه في الطهر؛ ولأن لفظ القرء لم يستعمل في كلام الشارع إلا للحيض، ولم يجئ عنه في موضع واحد استعماله للطهر، فحمله في الآية على المعهود من خطابه أولى؛ ولأن المشترك إذا ورد في كلام الشارع على أحد معنييه وجب حمل ذلك في سائر كلامه عليه إذا لم تثبت إرادة الآخر في شيء من كلامه البتة، وإن كان له معنى آخر في كلام غيره.

ورفض ابن القيم أن يقال للطهر قرء إذا كان قبله دم وبعده دم، فقال: «فهذا ترجيح للفظة بالمذهب، وإلا فلا يعرف في لغة العرب قط أن طهر بنت أربع سنين يسمى قرءًا، ولا تسمى من ذوات الأقراء لا لغة، ولا عرفًا، ولا شرعًا»[٢].

ولعل من قال: إن الطهر قرء - إذا كان قبله دم وبعده دم - قاس ذلك على بعض الألفاظ الأخرى نحو: الكوز الذي لا يقال لمسماه إلا إذا كان ذا عروة، وإلا فهو كوب، والخاتم لا يقال لمسماه إلا إذا كان ذا فص، وإلا فهو فتخة، والمحجن لا يقال للعصا إلا إذا كانت محنية، وإلا فهي عصا، والبعير لا يقال له راوية إلا إذا حمل الماء، والدلو لا يقال له سجل إلا إذا كان فيه ماء، ولا يقال له ذنوب إلا إذا امتلأ، والسرير لا يقال له نعش إلا إذا كان عليه ميت، فلعلهم قاسوا الطهر على مثل هذه الألفاظ، فقالوا: وكذلك الطهر لا يقال له قرء إلا إذا كان قبله دم و بعده دم.

---

(١) ينظر: زاد المعاد: ٥/ ٦٠٥.
(٢) زاد المعاد: ٥/ ٦٤٤.

وقد رد ابن القيم هذا القياس، وذكر أن القرء لا يعرف بهذا المفهوم لا لغة، ولا عرفًا، ولا شرعًا[(١)].

- الصلاة: قال الزجاج: «والصلاة في اللغة على ضربين: أحدهما الركوع والسجود، والآخر: الرحمة والثناء والدعاء، فصلاة الناس على الميت إنما معناها الدعاء، والثناء على الله، والصلاة من الله عز وجلّ على أنبيائه وعباده، معناها الرحمة لهم والثناء عليهم»[(٢)].

ورفض ابن القيم أن تكون الصلاة من الله عز وجل على أنبيائه وعباده معناها الرحمة[(٣)]، في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾[(٤)]، فقال: «إن الله سبحانه فرق بين صلاته، وصلاة ملائكته، وجمعهما في فعل واحد، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾[(٥)]، وهذه الصلاة لا يجوز أن تكون هي الرحمة، وإنما هي ثناؤه سبحانه، وثناء ملائكته عليه، ولا يقال: الصلاة لفظ مشترك ويجوز أن يستعمل في معنييه معًا؛ لأن في ذلك محاذير متعددة:

أحدها: أن الاشتراك خلاف الأصل، بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد.

الثاني: أن الأكثرين لا يجوزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه، لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز... وقد ذكرنا على إبطال استعمال اللفظ المشترك في معنييه معًا بضعة عشر دليلاً في مسألة القرء»[(٦)]، وقال: «وأصل

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ٥/ ٦٢٢-٦٢٤، ٦٤٤.
(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٣١.
(٣) ينظر: جلاء الأفهام: ٨٥.
(٤) الأحزاب: ٨٤.
(٥) الأحزاب: ٨٤.
(٦) جلاء الأفهام: ٨٥ - ٨٦.

هذه اللفظة يرجع إلى معنيين: أحدهما: الدعاء والتبريك. والثاني: العبادة... وقيل: إن الصلاة في اللغة معناها الدعاء، والدعاء نوعان: دعاء عبادة، ودعاء مسألة. والعابد داع كما أن السائل داع، وبهما فسر قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (١)، قيل: أطيعوني أثبكم، وقيل: سلوني أعطكم... والصواب أن الدعاء يعم النوعين، وهذا لفظ متواطئ، لا اشتراك فيه»(٢).

- الدعاء: قيل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (٣):

أعطيه إذا سألني، وقيل: أثيبه إذا عبدني(٤).

ورفض ابن القيم أن يكون هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وذكر أن الدعاء يتناول دعاء العبادة، ودعاء المسألة، «وبكل منهما فسرت الآية، قيل: أعطيه إذا سألني، وقيل: أثيبه إذا عبدني، والقولان متلازمان، و ليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعًا»(٥).

- الدلوك: قيل: الزوال، وقيل: الغروب(٦).

---

(١) غافر: ٦٠.
(٢) جلاء الأفهام: ٨١ - ٨٢.
(٣) البقرة: ١٨٦.
(٤) ينظر: زاد المسير: ١/ ١٦٤.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤.
(٦) ينظر: معاني القرآن (للفراء): ٢/ ١٢٩، والكشاف: ٢/ ٦٤١، وتفسير البحر المحيط: ٦/ ٧٠.

- الغاسق: قيل: الليل، وقيل: القمر[(١)].

ورفض ابن القيم أن يكون لفظا (الدلوك والغاسق) من «استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعًا. فتأمله فإنه موضع عظيم النفع قل من يفطن له، وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدًا هي من هذا القبيل، ومثال ذلك قوله ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾[(٢)]: فسر الدلوك بالزوال وفسر بالغروب، وحكيا قولين في كتب التفسير، وليسا بقولين، بل اللفظ يتناولهما معًا، فإن الدلوك هو الميل، ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبدأ ومنتهى، فمبدؤه الزوال ومنتهاه الغروب، فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار، لا يتناول المشترك لمعنييه، ولا اللفظ لحقيقته ومجازه. ومثاله أيضًا ما تقدم من تفسير الغاسق بالليل والقمر، فإن ذلك ليس باختلاف بل يتناولهما لتلازمهما، فإن القمر آية الليل، ونظائره كثيرة»[(٣)].

- عسعس: قيل: أقبل. وقيل: أدبر[(٤)].

ورفض ابن القيم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾﴾[(٥)] إذ فسر بالإقبال وفسر بالإدبار، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ ﴿٣٣﴾﴾[(٦)]، قال ابن القيم: «فإن مجموع الخطابين يفيدان العلم بأن الرب سبحانه أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا، أو بإقبال كل منهما، على من فسر أدبر بأنه دبر

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز: ١٥/ ٦٠٨، فما بعدها، والكشاف: ٤/ ٨٢٥، فما بعدها، وزاد المسير: ٩/ ٢٧٤، وتفسيرالبحر المحيط: ٨/ ٥٣٣.
(٢) الإسراء: ٨٧.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٤.
(٤) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٧ - ٨، وتهذيب الأسماء واللغات: ٣/ ٢٠٥.
(٥) التكوير: ١٧.
(٦) المدثر: ٣٣.

النهار، أي: جاء في دبره وعسعس بأقبل، فعلى هذا القول يكون الإقسام بإقبال الليل وإقبال النهار، وعلى القول الأول يكون قد وقع الإقسام بإدبار الليل وإقبال النهار، وقد يقال: وقع الإقسام في الاثنين بالنوعين»[(١)].

- وراء: قيل: أنها قد تأتي بمعنى أمام، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [(٢)]، ونحوها[(٣)].

ورفض ابن القيم أن تكون (وراء) من الأضداد؛ إلا باعتبارين، قال ابن القيم: «ذهب بعض المفسرين واللغويين إلى أنها قد تأتي بمعنى (أمام) فتكون مشتركة بينهما، واحتج بأمرين، أحدهما: قوله تعالى ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ۝١٦﴾ [(٤)]، وجهنم إنما هي أمام الكافر، وكذلك قوله: ﴿وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾ [(٥)]، وإنما العذاب الغليظ أمامه وفيما يستقبله، والثاني: قوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [(٦)]، أي: أمامهم بدليل قراءة ابن عباس[(٧)] (وكان أمامهم ملك)، وهذا المذهب ضعيف، ووراء لا يكون أمامًا، كما لا يكون أمام وراء، إلا بالنسبة إلى شيئين، فيكون أمام الشيء وراء لغيره، ووراء الشيء أمامًا لغيره، فهذا الذي يعقل فيها، وأما أن يكون وراء زيد أمامه فكلا. وأما ما استدلوا به فلا حجة فيه، فأما قوله تعالى: ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾، فالمعنى أنه ملاق جهنم بعد موته، فهي من بعده أي: بعد مفارقته الدنيا، فهي لما كانت بعد حياته

(١) الصواعق المرسلة: ٢/ ٧٥٦ - ٧٥٧.
(٢) الكهف: ٧٩.
(٣) ينظر: معاني القرآن (للفراء): ٢/ ١٥٧، وأدب الكاتب: ٢١١، وتفسير المشكل من غريب القرآن: ١٤٥.
(٤) إبراهيم: ١٦.
(٥) إبراهيم: ١٧.
(٦) الكهف: ٧٩.
(٧) ينظر: تفسير الطبري: ٨/ ٢٦٤ - ٢٦٥، وتفسير القرطبي: ١١/ ٣٤ - ٣٥.

كانت وراءه؛ لأن وراء كبعد، فكما لا يكون بعد قبل، فلا يكون وراء أمام، وأنت لو قلت: جهنم بعد موت الكافر لم يكن فيها معنى قبل بوجه. فوراء هاهنا زمان لا مكان فهي خلف زمان حياته وبعده وهي أمامه ومستقبلته، فكونها خلفًا وأمامًا باعتبارين، وإنما وقع الاشتباه؛ لأن بعدية الزمان إنما يكون فيما يستقبل أمامك كقولك (بعد غد)، وورائية المكان فيما تخلف وراء ظهرك، فـ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾ ورائية زمان لا مكان، وهي إنما تكون في المستقبل الذي هو أمامك، فلما كان معنى الأمام لازم لها ظن من ظن أنها مشتركة، ولا اشتراك فيها... وأما قوله: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ ، فإن صحت قراءة (وكان أمامهم ملك) فلها معنى لا يناقض القراءة العامة، وهو أن الملك كان خلف ظهورهم وكان مرجعهم عليه، فهو وراءهم في ذهابهم، وأمامهم في مرجعهم فالقراءتان بالاعتبارين»[(١)].

- الصر: قيل: البرد الشديد. وقيل: النار. وقيل: الصوت[(٢)].

رأى ابن القيم أن الأقوال في ذلك متلازمة، فقال: «ومن ذلك خلافهم في (الصر)، فقيل: البرد الشديد. وقيل: النار، قاله ابن عباس. قال ابن الأنباري: إنما وصفت النار بأنها صر؛ لتصريتها عند الالتهاب، وقيل: الصر الصوت الذي يصحب الريح من شدة هبوبها، والأقوال الثلاثة متلازمة، فهو برد شديد محرق بيبسه للحرث، كما تحرقه النار، وفيه صوت شديد»[(٣)].

ومع هذا الموقف الواضح لابن القيم من استخدام اللفظ في معنييه

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٨ - ٤٩٩.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٤٦١، والكشاف: ١/ ٤٣٣.
(٣) إعلام الموقعين: ١/ ١٨٦ - ١٨٧.

نجده يجيز أن تكون هناك ألفاظ مشتركة؛ بسبب اختلاف التسميات وتداخل اللغات، منها:

- السبت والمولى: فقد ذكر ذلك في فوائده، وعَدّه من الفوائد، فقال: «فائدة: من (المجمل) لابن فارس السبت من الأيام... والسبت: الدهر، والسبت: الراحة، والسبت: السير السهل، والسبت: حلق الرأس، والسبت: الحيرة... فائدة: قال ابن الأثير - في النهاية -: وقد تكرر ذكر المولى في الحديث وهو اسم يقع على جماعة كثيرة، فهو الرب، والمالك، والسيد، والمنعم، والمعتق، والناصر، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والقصير، والصهر، والعبد»[(١)].

ويبدو لي في هذه المسألة أن ابن القيم لا يمنع المشترك اللفظي إلا إذا استعمل في معنييه معًا، وحتى هذا نجد أن ابن القيم يحاول ما استطاع أن يجمع بين الأقوال، فيرى أنها أقوال متلازمة، ولا اختلاف بينها. ويرى أن هذا ليس من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعًا.

- **ثانيًا: الترادف:**

يقصد بالترادف الألفاظ الدالة على شيء واحد من جهة واحدة[(٢)]، كقولنا: القمح والبر.

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٥١١، وينظر رأي ابن فارس وابن الأثير في: مجمل اللغة: ١/ ٤٨٢، والنهاية في غريب الحديث: ٥/ ٢٢٨.

(٢) ينظر: المستصفى: ١/ ٧٥ فما بعدها، والمحصول: ١/ ١٣٠، والتعريفات: ٨٣، ٢٥٢، والمزهر: ١/ ٤٠٢.

- **أقوال العلماء فيه:**

وقع الخلاف بين اللغويين[(١)] قديمًا وحديثًا في هذه الظاهرة فأثبتها قوم، ونفاها آخرون.

١ - المثبتون:

ويمثلهم سيبويه[(٢)]، والشافعي[(٣)]، وغيرهما.

وانقسم المثبتون للترادف على فريقين: فريق توسع في مفهومه ولم يقيد حدوثه بأي قيود، وفريق قيد حدوثه، ووضع له شروطًا تحد من كثرة وقوعه، فالرازي مثلاً رأى قصر الترادف على كل ما يتطابق فيه المعنيان بدون أدنى تفاوت، وهو بهذا يخرج بعض الألفاظ التي عدت من الترادف كالسيف والصارم؛ لأن في الثانية زيادة في المعنى[(٤)].

ورأى غيره[(٥)] أن الترادف الحقيقي في اللهجة الواحدة، أما ما كان في لهجتين فليس من الترادف.

٢ - المنكرون:

ويمثلهم ثعلب[(٦)]، وأبو علي الفارسي[(٧)]، وابن فارس[(٨)]، وغيرهم.

قال ابن فارس: «والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد، وهو السيف،

---

(١) ينظر: الصاحبي: ١١٤، والمزهر: ١/ ٤٠٢ - ٤٠٤، وفي اللهجات العربية: ١٧٤، ودراسات في فقه اللغة: ٢٩٢.
(٢) ينظر: الكتاب: ١/ ٤٩.
(٣) ينظر: الرسالة: ٥٢.
(٤) ينظر: المستصفى: ١/ ٧٧، والمحصول: ١/ ١٣٠.
(٥) ينظر: في اللهجات العربية: ١٧٥، والدلالة اللغوية عند العرب: ١٠٢.
(٦) ينظر: الصاحبي: ١١٥.
(٧) ينظر: المخصص: ١٣/ ٢٥٩.
(٨) ينظر: الصاحبي: ١١٤.

وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى... وكذلك الأفعال نحو: مضى وذهب وانطلق وقعد وجلس... وبهذا نقول، وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب»(١).

وذهب المنكرون يتلمسون الفروق بين الألفاظ التي تبدو مترادفة، فمن ذلك قول ابن فارس: «ونحن نقول: إن في (قعد) معنى ليس في (جلس) ألا ترى أنا نقول: قام ثم قعد... وقعدت المرأة عن الحيض... ثم نقول: كان مضطجعًا فجلس، فيكون القعود عن قيام، والجلوس عن حالة هي دون الجلوس؛ لأن الجلوس: المرتفع، فالجلوس ارتفاع عما هو دونه»(٢).

ولا يقول ابن فارس باختلاف اللفظين حتى يلزمه قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبر عن الشيء بالشيء، قال ابن فارس: «ولسنا نقول: إن اللفظتين مختلفتان فيلزمنا ما قالوه، وإنما نقول: إن في كل واحدة منهما معنى ليس في الأخرى»(٣).

وقد وضع ابن جماعة يده على موضع الخلاف في هذه المسألة حين قال: «والحاصل أن من جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى، فهي تشبه المترادفة في الذات المتباينة في الصفات»(٤).

وقد أنكر ابن الأعرابي الترادف بهذا المعنى وليس بمعناه العام، كما حكاه عنه السيوطي بقوله: «وكل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد ففي كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما

(١) الصاحبي: ١١٤ - ١١٥.
(٢) المصدر السابق: ١١٦.
(٣) المصدر السابق: ١١٦.
(٤) المزهر: ١/ ٤٠٥.

غمض علينا فلم نلزم العرب جهله»[١]، فهو يشير إلى عدم وقوع الترادف التام بين الألفاظ من حيث أصل الوضع، وأن التطور اللغوي الذي أصاب المعاني كان سببًا في إحداث مثل هذا الترادف، فالواضع الأول وضع اللفظ لمعنى يعرفه، ووضع الآخر لمعنى غيره قريب منه، وهو يدرك ما بينهما من فروق، فأما جهل الجاهلين بهذه الفروق فليس مسوغًا لإثبات الترادف[٢].

ونستنتج مما سبق أن منكري الترادف لم يكن إنكارهم له على الإطلاق، بل كانوا ينظرون إليه من جهة أصل وضع الكلمات، أما الواقع اللغوي المتمثل في إطلاق الصفة على الشيء نفسه فلم يكن عندهم ممتنعًا وإن لم يسموه ترادفًا، وعلى هذا ينظر المنكرون من وجهة نظر تاريخية، وينظر المؤيدون إلى الواقع اللغوي، لا إلى أصل وضعها معتدّين بتطور الألفاظ والمعاني.

وتوسط إبراهيم أنيس في هذه المسألة، فقال: «فالترادف قد اعترف به معظم القدماء، وشهدت له النصوص، وإن كان بعض الذين قالوا به قد غالوا فيه، فمنهم من يقول: إن للأسد نحو خمسمائة كلمة، وللثعبان نحو مائتا كلمة، وللداهية نحو: أربعمائة كلمة»[٣]، وذكر أن ذلك نتج عن تطور الألفاظ حتى صارت الصفات أعلامًا على هذه الأشياء[٤].

وذكر إبراهيم أنيس أن السر في إنكار الترادف هو الإسراف في الاشتقاق، فقال: «ويظهر أن السر في إنكار الترادف أن أصحاب هذا الرأي

(١) المزهر: ١/٣٩٩ - ٤٠٠.
(٢) ينظر: في علم الدلالة: ١٩٤.
(٣) دلالة الألفاظ: ٢١١.
(٤) ينظر: في اللهجات العربية: ١٨٢.

كانوا من الاشتقاقيين الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه، حتى الأسماء الجامدة والأسماء الأجنبية أبوا إلا أن يجعلوا لها أصلاً اشتقت منه»[١].

- **موقف ابن القيم:**

لقد كان لابن القيم موقف واضح في هذه المسألة فلا يثبت الترادف بإطلاق ولا ينفيه أيضًا بإطلاق، إذ وقف موقفًا منصفًا من هذه الظاهرة ففصل القول فيها فذكر أنواع الترادف، وناقش حجة المنكرين، كما ستراه في النقاط الآتية:

- أشار ابن القيم إلى الترادف وأنواعه، فقال: «الأسماء الدالة على مسمّى واحد نوعان:

أحدهما: أن يدل عليه باعتبار الذات فقط، فهذا النوع هو المترادف ترادفًا محضًا، وهذا كالحنطة والقمح والبر، والاسم والكنية واللقب، إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم وإنما أتي به لمجرد التعريف.

والنوع الثاني: أن يدل على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها، كأسماء الرب تعالى، وأسماء كلامه، وأسماء نبيه، وأسماء اليوم الآخر، فهذا النوع مترادف بالنسبة إلى الذات متباين بالنسبة إلى الصفات»[٢].

ومثل ابن القيم للنوع الثاني من الترادف، فقال: «فالرب والرحمن والعزيز والقدير والملك، يدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة، وكذلك البشير والنذير والحاشر والعاقب والماحي، وكذلك يوم القيامة ويوم

---

(١) في اللهجات العربية: ١٨٠.
(٢) روضة المحبين: ٥٣.

البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها، وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهدى ونحوها، وكذلك أسماء السيف، فإن تعددها بحسب أوصاف وإضافات مختلفة، كالمهند والعضب والصارم ونحوها»[١].

وهذا النص واضح في إبراز موقف ابن القيم من الترادف ولا سيما في النوع الثاني الذي تتحد ألفاظه في الدلالة على الذات، فالمنكرون يرون أن هذه الألفاظ ونحوها متباينة كلفظ (الرجل والأسد)، وابن القيم يرفض ذلك، ويرى أنها متفقة في الدلالة على الذات، متنوعة في الدلالة على الصفات، فهي قسم آخر تمامًا.

ورأيت ابن تيمية يسمّي هذا النوع بالألفاظ المتكافئة، إذ أخرج كثيرًا من الألفاظ التي عدّت من الترادف، وجعلها تحت قسم الألفاظ المتكافئة[٢]، فذكر مثلاً لفظ (السيف والصارم والمهند)، فلفظ السيف يدل عليه مجردًا، ولفظ الصارم في الأصل يدل على صفة الصرم عليه، والمهند كذلك يدل على النسبة إلى الهند[٣].

- أشار ابن القيم إلى حجة المنكرين للترادف وصححها باعتبار الواضع الواحد، ولكنه سرعان ما استدرك عليهم أن الترادف قد يقع باعتبار واضعَين مختلفَين، فقال: «وقد أنكر كثير من الناس الترادف في اللغة، وكأنهم أرادوا هذا المعنى، وأنه ما من اسمين لمسمّى واحد إلا وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة، سواء علمت لنا أو لم تعلم، وهذا الذي قالوه

(١) المصدر السابق: ٥٣.
(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ٣٣٠، والفتوى الحموية الكبرى: ٥٢٢-٥٢٣.
(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢/ ٤٢٧، ٣/ ٥٩.

صحيح باعتبار الواضع الواحد، ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعَين مختلفَين، يسمّي أحدهما المسمّى باسم ويسمّيه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير»[(١)].

- رفض ابن القيم أن تكون الصلاة مرادفة للرحمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [(٢)]، فقال: «فليست الصلاة مرادفة للرحمة، لكن الرحمة من لوازم الصلاة، وموجباتها، وثمراتها، فمن فسرها بالرحمة فقد فسرها ببعض ثمراتها، ومقصودها، وهذا كثير ما يأتي في تفسير ألفاظ القرآن، والرسول ﷺ يفسر اللفظة بلازمها وجزء معناها، كتفسير الريب بالشك، والشك جزء مسمى الريب، وتفسير المغفرة بالستر، وهو جزء مسمى المغفرة... ونظائر ذلك كثيرة»[(٣)]، ودليله في ذلك أن الله سبحانه وتعالى فرق بين صلاته على عباده ورحمته، فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ﴾ [(٤)] فالعطف هنا يقتضي المغايرة، وقال أيضًا: «قولهم: الصلاة من الله بمعنى الرحمة باطل، من ثلاثة أوجه: أحدها: أن الله تعالى غاير بينهما في قوله: ﴿عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ﴾ [(٥)]، الثاني: أن سؤال الرحمة تشرع لكل مسلم، والصلاة تختص بالنبي ﷺ، وهي حق له ولآله؛ ولهذا منع كثير من العلماء من الصلاة على معين غيره، ولم يمنع أحد من الترحم على معين. الثالث: أن رحمة الله عامة - وسعت كل شيء - وصلاته خاصة بخواص عباده»[(٦)].

---

(١) روضة المحبين: ٥٤.
(٢) الأحزاب: ٨٤.
(٣) جلاء الأفهام: ٨٤.
(٤) البقرة: ١٥٧.
(٥) البقرة: ١٥٧.
(٦) جلاء الأفهام: ٨٤.

وعدّ ابن القيم قول الشاعر[١]:

وَأَلْـفَـى قَـولَـهَـا كَـذِبًا ومَـيـنـا

أنه من الشاذ النادر، ولا يحمل عليه أفصح الكلام، مع أن المين أخص من الكذب[٢].

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) ينسب البيت لعدي بن زيد العبادي. وصدره: (فقدمت الأديم لراهشيه)، ينظر: الشعر والشعراء: ١٣٧، ومغني اللبيب: ٣٤٦.
(٢) ينظر: جلاء الأفهام: ٨٤.

المبحث الثاني:

التأويل بالمجاز

يحاول البحث أن يتعرف موقف ابن القيم من التأويل، ومن المعلوم أن جوهر التأويل يكمن في حمل اللفظ على غير الظاهر منه، فمن الضروري أن نبيّن رأي ابن القيم في تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وذلك من خلال المطالب الآتية:

- المطلب الأول: تعريف الحقيقة والمجاز:

قال ابن جني: «الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك»(١)، وقال الجرجاني: «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع... وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره فهي حقيقة... وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها؛ لملاحظة بين الثاني والأول»(٢)، وقال الرازي: «الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به... والمجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول»(٣)، إلى غير ذلك من التعريفات المدونة في كتب الأصول والبلاغة وغيرها(٤).

نلاحظ مما سبق ما يأتي:

---

(١) الخصائص: ٢/ ٤٤٢.

(٢) أسرار البلاغة: ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٣) المحصول: ١/ ١٥٣.

(٤) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ١٨، والإجهاز على منكري المجاز: ١٧، وجناية التأويل الفاسد: ٧٣ - ٧٤.

- اتفاق المجازيين على تقسيم الألفاظ على حقيقة ومجاز.

- أن الحقيقة سابقة المجاز، إذ الحقيقة أصل والمجاز فرع، والأصل باق على وضعه والفرع منقول إلى استعمال جديد.

- وجود علاقة بين الوضع الأصلي والفرع المنقول إليه.

- كل مجاز لا بد له من حقيقة لا العكس.

- أكثر اللغة حقيقة[١].

- المطلب الثاني: نشأة المجاز:

ذكر ابن تيمية[٢] أنّ أول من تكلم بالمجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى، إذ سمّى كتابه (مجاز القرآن) وأكثر فيه من ذكر المجاز، لكنه لم يقصد بالمجاز المعنى الاصطلاحي، وإنما قصد معناه اللغوي، أي بمعنى ما يجوز في اللغة، أو بمعنى التفسير، قال محقق كتاب (مجاز القرآن): «ومهما كان الأمر فإن أبا عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: مجازه كذا، وتفسيره كذا، ومعناه كذا، وغريبه، وتقديره، وتأويله، على أن معانيها واحدة، أو تكاد، ومعنى هذا أن كلمة المجاز عنده عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة (مجاز) فيما بعد»[٣].

وجاء في جناية التأويل: «ولكن لفظة المجاز - عند أبي عبيدة - تساوي

---

(١) خلافًا لمن رأى أن أكثر اللغة مجاز. ينظر: الخصائص: ٢/ ٤٤٧ - ٤٤٨.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: ٧/ ٨٨.
(٣) مجاز القرآن (مقدمة المحقق): ١/ ١٨ - ١٩.

طريق الجواز إلى فهم اللفظة القرآنية، فهو أقرب إلى تفسير غريب القرآن»[١].

ولكي يتضح الأمر أكثر؛ نذكر ما قاله أبو عبيدة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾[٢] إذ قال: «مجازه: أقسم بيوم القيامة وأقسم بالنفس اللوامة»[٣]، وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[٤]: «مجازه ظهر على العرش، وعلا عليه، ويقال: استويت على ظهر الفرس، وعلى ظهر البيت»[٥]. فهذه أمثلة تبين لنا مراد أبي عبيدة بلفظ المجاز في كتابه.

وقد وقع في كلام أحمد بن حنبل شيء من ذلك، فقال في قوله تعالى ﴿إِنَّا مَعَكُم﴾[٦]: «فهذا من مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: سيجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك كذا»[٧]، وقال أيضًا: «وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[٨] فهو جائز في اللغة، يقول الرجل للرجل: سأجري عليك رزقك، وسأفعل بك خيرًا»[٩] ومع وضوح مقصد أحمد بن حنبل استند عدد من أتباعه كأبي يعلى وابن عقيل إلى مثل هذه العبارة في إجازته المجاز، ولم يسلِّم لهم بهذا كثير من أتباعه، إذ إن هذه العبارة لا تدل على أنه أراد بالمجاز قسيم الحقيقة، وإنما تحمل على أنها مما يجوز في اللغة، كما هو الحال عند أبي عبيدة.

ويبدو لي أن أول من تكلم بالمجاز وأراد به المعنى الاصطلاحي هو

---

(١) جناية التأويل الفاسد: ٧٥.
(٢) القيامة: ١ - ٢.
(٣) مجاز القرآن: ٢/ ٢٧٧.
(٤) يونس: ٣.
(٥) مجاز القرآن: ١/ ٢٧٣، وينظر: ٢/ ١٥.
(٦) الشعراء: ١٥.
(٧) الرد على الجهمية: ١٠١.
(٨) طه: ٤٦.
(٩) الرد على الجهمية: ١٠١.

الجاحظ، إذ عقد في كتابه (الحيوان) بابين في المجاز مع ضرب الأمثلة[١] دون أن يتوسع في ذلك، وهو بهذا يكون قد وضع اللبنات الأولى للمجاز، ثم جاء تلاميذه من بعده وتوسعوا في المجاز، وهكذا استمر الحال حتى قال ابن جني: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[٢].

ثم جاء عبدالقاهر الجرجاني فبذل جهدًا كبيرًا في إرساء قواعد المجاز، وبيان الفروق بينه وبين الحقيقة، فشاع القول بالمجاز وتناوله كثير من الباحثين في اللغة، والأصول، على أنه شيء مسلّم به اقتضته مدلولات الألفاظ اللغوية والشرعية.

نلاحظ مما سبق ما يأتي:

- أن لفظ المجاز مصطلحًا لم يعرف قبل نهاية القرن الثاني للهجرة.

- أن المجاز عند أبي عبيدة وأحمد بن حنبل غير المجاز عند الجاحظ والمتأخرين.

- أن المجاز الاصطلاحي نشأ في بيئة الفرق الكلامية كالمعتزلة على يد الجاحظ وابن جني وغيرهما.

- المطلب الثالث: موقف العلماء من المجاز:

انقسم العلماء[٣] على مذاهب في قبول المجاز ورده، وأشهر هذه

---

(١) ينظر: الحيوان: ٥/ ٢٣ - ٣٤، والبيان والتبيين: ١/ ١٥٣.
(٢) الخصائص: ٢/ ٤٤٧.
(٣) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٢٧٢، فما بعدها، والإحكام (للآمدي): ١/ ٧٢، فما بعدها، ومجموع الفتاوى: ٧/ ٨٧، فما بعدها، والبحر المحيط: ٢/ ١٥٦، فما بعدها، وبطلان المجاز: ٦، فما بعدها.

المذاهب ثلاثة:

١ - مذهب يجيزه في القرآن واللغة، وهو مذهب الجمهور.

٢ - مذهب يجيزه في اللغة دون القرآن، وهذا مذهب داود الظاهري، وابنه أبي بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي، ومحمد بن خويز منداد المالكي، وابن عبدالبر.

٣ - مذهب لا يجيزه لا في اللغة ولا في القرآن، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفرائيني، وابن تيمية، وغيرهما.

واستدل أصحاب المذهب الأول على جواز المجاز بقولهم: إن حمل النصوص على ظواهرها ومعانيها الحقيقية يتعذر أحيانًا، ولا سيما في ما يختص بالله وصفاته، فحملها على ظاهرها يستلزم - كما زعموا - التجسيم والتشبيه، فاستبعدوا الظواهر بنوع من التأويل؛ طلبًا للتنزيه، و دفعًا للتشبيه، وسنناقش هذا القول في مبحث الأسماء والصفات.

قال الجرجاني: «ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تحصل ضروبه، وتضبط أقسامه إلا للسلامة من مثل هذه المقالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها»[(١)]، وقال الرضي: «إنما قالوا بالمجاز؛ لوهم التجسيم والتشبيه»[(٢)]، وقال في حديث الرؤية: «وهذا الخبر مطعون في سنده، ولو صح نقله وسلم أصله، لكان مجازًا من المجازات التي تحتاج إلى أن تحمل على التأويلات

(١) أسرار البلاغة: ٤٨٠. (٢) المجازات النبوية: ٤٦.

الموافقة للعقل»[١]، وقال صاحب الإشارات: «لما لم يكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية، والتحيز، والانفعالات النفسانية، لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية، تحمل على المجاز»[٢].

ومما سبق يتبين أن القول بالمجاز وثيق الصلة بعدم حمل صفات الله على الظاهر.

وهذا التلازم بين المجاز وحمل صفات الله تعالى على الظاهر اللائق بها جعل الفريق الثاني يرد المجاز بشدة في القرآن والحديث، قال ابن عبدالبر: «وحمل كلام الله، وكلام نبيه ﷺ على الحقيقة أولى بذوي الدين والحق؛ لأنه يقص الحق، وقوله الحق تبارك وتعالى علوًا كبيرًا»[٣].

وهذا التلازم أيضًا بين المجاز وحمل صفات الله على غير الظاهر جعل فريقًا ثالثًا يرفض المجاز في اللغة، فضلاً عن القرآن.

ويعدّ ابن القيم من أشد الرافضين للمجاز في القرآن والحديث واللغة، كما سنعرف لاحقًا.

- المطلب الرابع: موقف ابن القيم من المجاز:

لا يستطيع الباحث في باب المجاز أن يتجاهل رأي ابن القيم في هذه المسألة، إذ شن ابن القيم هجومًا شرسًا على القائلين بالمجاز؛ لأسباب

---

(١) المجازات النبوية: ٤٦ - ٤٧.
(٢) إشارات المرام من عبارات الإمام: ١٨٧، نقلاً عن: جناية التأويل: ٨٣.
(٣) التمهيد: ٥/١٦.

كثيرة تركت أثرًا كبيرًا في من جاء بعده، سواءٌ من الموافقين كان أم من المخالفين، وقد تأثر ابن القيم في هذه المسألة كثيرًا بأقوال شيخه ابن تيمية الذي منه استمد هذا الفكر غير أن التلميذ وسع الدائرة كثيرًا.

وقد أفاض ابن القيم في إبطال القول بالمجاز[(١)] ورده من أكثر من خمسين وجهًا في الجزء الثاني من كتابه (الصواعق المرسلة) المفقود حتى الآن والذي اختصره الموصلي في كتابه (مختصر الصواعق).

ويحلو لبعض الباحثين[(٢)] أن يذكر موقفين لابن القيم من المجاز:

١ - موقف المقر بالمجاز: وهو الموقف القديم، ومستندهم في ذلك بعض النصوص المبثوثة في كتب ابن القيم، وهذا الموقف إنما يصح إذا عددنا كتاب (الفوائد المشوق) من تأليف ابن القيم، وهذا لا يصح، كما قررناه في التمهيد.

بقيت هناك نصوص لابن القيم يرددها أصحاب هذا القول ومنها قوله: «إن استعمال اللفظ في معنييه إنما هو مجاز، إذ وضعه لكل واحد منهما على سبيل الانفراد هو الحقيقة، واللفظ المطلق لا يجوز حمله على المجاز بل يجب حمله على حقيقته»[(٣)]، وقوله: «المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له، وهنا نكتة ينبغي التفطن لها وهي أن كون اللفظ نصًا يعرف بشيئين:

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٢٧٣، فما بعدها.

(٢) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم: ٢/ ٩٥٢، وابن القيم اللغوي: ٢١٥ - ٢٢٢، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام: ٢٥٢.

(٣) زاد المعاد: ٥/ ٦٠٦.

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعًا كالعشرة.

الثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازًا»(١)، وقوله: «من ادّعى صرف اللفظ عن ظاهره لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقدمات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عينه، وإلا كان مفتريًا على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المجمل إن كان له عدة مجازات.

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة، فما لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة، وإن ادعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره، ولم يعيّن له مجملاً لزمه أمران: أحدهما: بيان الدليل الدال على امتناع إرادة الظاهر، والثاني: جوابه عن المعارض»(٢).

وإذا تأملنا النصوص السابقة وجدنا أنها لا تشير إلى أن ابن القيم يقر بالمجاز.

أما النص الأول فقد ناقشناه في مبحث المشترك اللفظي إذ أنكر ابن القيم استخدام اللفظ في معنييه معًا، قال ابن القيم - رادًا على من فسر الصلاة بالرحمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾(٣) -: «وهذه الصلاة لا يجوز أن تكون هي الرحمة، وإنما هي ثناؤه سبحانه،

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ١٧.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٥٠٧.
(٣) الأحزاب: ٥٦.

وثناء ملائكته عليه، ولا يقال: الصلاة لفظ مشترك ويجوز أن يستعمل في معنييه معًا؛ لأن في ذلك محاذير متعددة»[١]، وذكر من هذه المحاذير «أن الأكثرين لا يجوزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز»[٢].

وأما النص الثاني فليس فيه دليل على أن ابن القيم يقر بالمجاز، وإنما هو يتكلم في النص وأنه لا يدخله المجاز، وإنما يدخل المجاز عند القائلين به في الظاهر المحتمل، ولعله أراد أن يقرر هنا قضية أن المنصوص لا مجاز فيه حتى عند المجازيين؛ لأن المجاز عندهم في الظاهر المحتمل، وهذا فيه خلاف، فما يسميه المجازيون مجازًا يسميه ابن القيم حقيقة.

أما النص الثالث فيسمه ابن القيم بالادعاء، وأنه مجرد دعوى، وعلى فرض صحتها لا بد من أمور أربعة فيها؛ لتكون دعوى صحيحة وأنّى لهم ذلك.

ومع ذلك نجد ابن القيم يسم أهل الحق بأنهم أجازوا المجاز للضرورة إذا دل عليه دليل، قال[٣]:

وَاشْهَدْ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ حَمَلوا النُّصُو ... صَ عَلَى الحَقِيقَةِ لا المَجازِ الثَّاني

إِلّا إِذَا مَا اضْطَرَّهُمْ لِمَجَازِهَا الـ ... مُضْطَرُّ مِنْ حِسٍّ وَمِنْ بُرْهَانِ

فَهُناكَ عِصْمَتُهَا إِبَاحَتُهُ بِغَيْـ ... رِ تَجَانُفٍ لِلإِثْمِ وَالعُدْوانِ

وقد أبعد عيسى الحميري حين رجح في كتابه (الإجهاز) هذا الموقف، فقال: «والذي نرجحه أن مذهب الإقرار بالمجاز هو الأصل والمعتقد عند ابن القيم التلميذ، كما كان هو الأصل والمعتقد عند ابن تيمية رحمهما الله»[٤].

---

(١) جلاء الأفهام: ٨٥.
(٢) المصدر السابق: ٨٥.
(٣) شرح القصيدة النونية: ١/ ٤٢٢.
(٤) الإجهاز على منكري المجاز: ٢٩٨.

ونستطيع القول بأن هذا القول غير صحيح؛ لأن موقف ابن القيم من المجاز واضح، بل هو أوضح من موقف شيخه ابن تيمية؛ فإنه جعل المجاز طاغوتًا، وكسره من أكثر من خمسين وجهًا[١].

٢ - موقف المنكر للمجاز: وهو الموقف الذي استقر عليه، ونصره في صواعقه من أكثر من خمسين وجهًا، وأشار إليه في النونية، فقال[٢]:

وَانْظُرْ إِلَى نَصِّ الكِتَابِ مُجَنْدَلاً وَسْطَ العَرِينِ مُمَزَّقَ اللُّحْمَانِ
بِالطَّعْنِ بِالإِجْمَالِ والإِضْمارِ والتَّخْـ ـصِيصِ والتَّأْويلِ بِالبُهْتَانِ
والِاشْتِراكِ وبِالمَجازِ وحَذْفِ مَا شَاؤُوا بِدَعْوَاهُم بِلا بُرْهَانِ

ولما كان الموقف الأخير - موقف المنكر للمجاز - هو الموقف الصحيح لابن القيم من المجاز، سنحاول تعرفه من خلال موقفه من المصطلح، والفروق بين الحقيقة والمجاز، وتطبيقات المجاز.

أولاً: موقفه من المصطلح:

ناقش ابن القيم مصطلح الحقيقة والمجاز، فهو أول قضية من قضايا المجاز قام بهدها وكسرها، إذ القول بوجودها يثبت المجاز، فكان لزامًا على من أنكر المجاز أن ينكر المصطلح.

وقد سلك ابن القيم في إنكار المصطلح المنهج الاستقرائي لتاريخ المصطلح، فاستقرى التراث فلم يجد فيه من يشير من الأقدمين إلى هذا التقسيم، قال ابن القيم: «وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت

(١) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٢٧١، فما بعدها.
(٢) شرح القصيدة النونية: ١/ ٣٨٧.

لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة ومجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة، ولا بواسطة ذلك، ولذا لا يوجد في كلام الخليل، وسيبويه، والفراء، وأبي عمرو بن العلاء، والأصمعي، وأمثالهم، كما لا يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة، ولا من التابعين، ولا تابعي التابعين، ولا في كلام أحد الأربعة»(١).

ويدل هذا الاستقراء الدقيق على سعة الاطلاع عند ابن القيم، ويرمي من خلاله إلى القول بأن هذا المصطلح إذا كان غير معروف عند الأقدمين فإنه اصطلاح حادث، قال: «وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيمًا شرعيًا ولا عقليًا ولا لغويًا، فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة، والجهمية، وغيرهم»(٢)، وفي هذا النص نسب ابن القيم نشأة المجاز إلى المعتزلة وغيرهم، وهذا حقيقة ما شهد به تاريخ المصطلح، فبدايات المجاز كانت مع الجاحظ، قال مهدي السامرائي: «يظهر من خلال النصوص المبثوثة في كتابي الجاحظ (البيان والتبيين) و (الحيوان) والتي سبقني بالإشارة إلى بعضها كثير من الأساتذة الأجلاء، مثل الأستاذ سيد نوفل، والأستاذ شوقي ضيف، ومحمد زغلول سلام، وغيرهم... أن الجاحظ يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية، لا من حيث وضع التسمية المجازية والاستعارية، ولكن من حيث إدراكه لطائفة من العلاقات والأحكام المجازية التي كانت بمثابة الأساس الذي شيدت عليه الدراسات المجازية فيما بعد»(٣).

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٧٢.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٧٣.
(٣) المجاز في البلاغة العربية: ٦٢ - ٦٣.

وينبغي أن نشير هنا أن ابن القيم لا ينكر المصطلحات الحادثة بسبب أنها غير معروفة عند القدماء، ولكنه ينكر المصطلحات الحادثة غير المنضبطة، قال ابن القيم: «فإن قيل: لمَ تُشاحِحُونّا في مجرد الاصطلاح. فالجواب: لم نشاحِحْكم في مجرد الاصطلاح والتعبير، بل بيّنّا أن هذا الاصطلاح غير منضبط ولا مطرد»(١)، وقال رادًا على من جعل صفة اليد والاستواء مجازًا: «فإن قيل: اليد مجاز في القدرة، والاستواء مجاز في الاستيلاء، قيل لكم: تعنون بكونها مجازًا في ذلك أن لكم أن تستعملوها في هذه المعاني، وتعبرون عنها بهذه العبارات فأنتم وذاك، فاستعملوها فيما أردتم، وسموا ذلك الاستعمال ما شئتم، أم تعنون أنها إذا وردت في كلام الله ورسوله كان المفهوم منها هذه المعاني، وهي مجازات فيها، فإن أردتم هذا كنتم مخطئين من وجهين: حكمكم على الله ورسوله أنه أراد بهذه الألفاظ خلاف معانيها المفهومة منها عند التخاطب، وهذا ضد البيان وهو أشبه بالتلبيس منه بالتبيين»(٢).

ومع هذا لا ينكر ابن القيم «أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل، ولا سيما أرباب كل صناعة، فإنهم يضعون لآلات صناعتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطلحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهيم، فهذه الاصطلاحات الحادثة والتي يعرف فيها الوضع السابق على الاستعمال، وليس الكلام فيها والظاهر - والله أعلم - أن أرباب المجاز قاسوا أصول اللغة عليها، وظنوا أن التخاطب

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨٤. (٢) المصدر السابق: ٢/ ٣١٦.

العام بأصل اللغة جارهذا المجرى، وإدخال المجاز في كلام الله، ورسوله ﷺ، وكلام العرب، بهذا الطريق باطل قطعًا»[(١)].

ويظهر من الكلام السابق أن ابن القيم لا ينكر المصطلحات الحادثة إذا استقام معناها وخلت من المفاسد، وهو الأمر الذي لم يتحقق في المجاز عند ابن القيم؛ لذا أنكره كما أنكره شيخه ابن تيمية، قال ابن تيمية: «يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ فاعلاً، واللفظ الآخر مفعولاً، ولفظًا ثالثًا مصدرًا، وقسمت بعض الألفاظ معربًا، وبعضها مبنيًا، لكن يعلم أن هذا اصطلاح النحاة، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز، فإنه اصطلاح حادث، وليس بمستقيم في هذا المعنى»[(٢)].

ويعدّ الإلحاد في أسماء الله وصفاته وصرفها عن معانيها اللائقة بالله إلى معان أخرى من أكبر مفاسد المجاز، إذ سلطت الفرق الكلامية المجاز على صفات الله وأفعاله[(٣)].

وتكفي المفسدة السابقة دليلاً على إنكار ابن القيم لهذا المصطلح.

وتبقى نقطة أخيرة في هذه المسألة وهي كيف كان القدماء يتعاملون مع هذه النصوص التي سماها المجازيون مجازًا؟.

ونرجئ هذه النقطة إلى الحديث عن موقف ابن القيم من تطبيقات المجازيين.

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٣١٤-٣١٥. (٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٢٤٦.
(٣) ينظر: الدراسات اللغوية والنحوية: ٢١٣.

ثانيًا: موقفه من الفروق بين الحقيقة والمجاز:

ذكر مجوزو المجاز فروقًا ينماز بها المجاز من الحقيقة، منها(١):

١- أن المجاز مستعمل في غير ما وضع له، والحقيقة مستعملة فيما وضعت له.

٢- أن المجاز يصح نفيه، والحقيقة لا يصح نفيها.

٣- أن المجاز لا يتبادر إلى الذهن أولاً، والحقيقة تتبادر إلى الذهن أولاً.

٤- أن المجاز يحتاج إلى قرينة، والحقيقة لا تحتاج إلى قرينة.

وقد ناقش ابن القيم هذه الفروق وردها كما سيأتي:

١ - الاستعمال والوضع:

لا يعرف المجاز عند المجازيين إلا بعد معرفة الحقيقة، ولا تعرف الحقيقة إلا بتحديد الوضع الأول، ولا يستطيع أحد تحديد الوضع الأول؛ لأنه مرتبط بنشأة اللغة(٢).

---

(١) ينظر: الإحكام (للآمدي): ١/ ٧٣، فما بعدها، والدراسات اللغوية والنحوية: ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) اختلف العلماء قديمًا وحديثًا في نشأة اللغة الإنسانية، أتوقيف هي أم اصطلاح أم محاكاة لأصوات الطبيعة؟.
وذهب إلى كل رأي فريق من الباحثين، ولكل فريق أدلته في ما ذهب إليه.
وذكر ابن القيم اختلاف العلماء في هذه المسألة، وذلك في معرض رده على تقسيم الألفاظ على حقيقة ومجاز، ورفض القول بالاصطلاح الذي يعني أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسمّوا هذا بكذا وهذا بكذا، ثم استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطؤوا على أن يستعملوا تلك =

ورفض ابن القيم أن يكون هناك وضع مقدم على الاستعمال، فذكر أنه لا يمكن لبشر «على وجه الأرض لو عمّر عمر نوح أن يثبت أن جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، ثم نقلوها بعد الاستعمال، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني»[1]، وقال أيضًا: «فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه الآخر، ولو عكس غيركم لكانت دعواه كدعواكم»[2].

٢ - صحة النفي وعدمه:

ذكر المجازيون أن المجاز يعرف بصحة نفيه، أي: إذا صح نفيه عما أطلق عليه كان مجازًا، كما يقال: - لمن قال: فلان بحر، وأسد، وشمس، وحمار - ليس كذلك، وهذا بخلاف الحقيقة فإنه لا يصح نفيها، فلا يقال: - للحمار والأسد - ليس كذلك، فإنه يكون كذبًا. قال ابن القيم رادًا على

= الألفاظ بعينها في معان أُخَرَغير المعاني الأُوَلِ؛ لعلاقة بينها وبينها، وقالوا: هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني، مجاز في هذه وهذه.

ورأى أن الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة؛ لأن الواقع يدل على ذلك، فإن الله سبحانه يلهم الحيوانات والطير ما يعرف به بعضها مراد بعض، والإنسان أشد قبولاً للإلهام من الحيوانات، فإن المولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى، ثم لا يزال يسمع لفظًا بعد لفظ ويعقل معنى دون معنى على التدريج حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم، من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، ولا وقفوه على معاني الأسماء. ينظر: الخصائص: ١/ ٤٠، فما بعدها، والإحكام (لابن حزم): ١/ ٣١، فما بعدها، والمزهر: ١/ ٨، فما بعدها، ومختصر الصواعق: ٢/ ٢٧٢، فما بعدها، وعلاقة المنطق باللغة: ١١٠.

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٣١٤.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٧٧.

القائلين بهذا الفرق: «ما تعنون بصحة النفي، نفي المسمّى عند الإطلاق، أم المسمّى عند التقييد، أم القدر المشترك، أم أمرًا رابعًا؟، فإن أردتم الأول كان حاصله أن اللفظ له دلالتان: دلالة عند الإطلاق ودلالة عند التقييد، بل المقيد مستعمل في موضعه، وكل منهما منفي عن الآخر، وإن أردتم الثاني لم يصح نفيه، فإن المفهوم منه هو المعنى المقيد، فكيف يصح نفيه؟! وإن أردتم القدر المشترك بين ما سمّيتموه حقيقة ومجازًا لم يصح نفيه أيضًا، وإن أردتم أمرًا رابعًا فبيّنوه؛ لنحكم عليه بصحة النفي أو عدمها»(١).

ثم أشار ابن القيم إلى قضية أخرى وهي مَنْ هم الذين يصح نفيهم؟، فقال: «إن هذا النفي الذي جعلتم صحته عيارًا على المجاز، وفرقًا بينه وبين الحقيقة هو الصحة عند أهل اللسان، أو عند أهل الاصطلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز، أو عند أهل العرف؟، فمن هم الذين يستدل بصحة نفيهم، ويجعل عيارًا على كلام الله ورسوله، بل كلام كل متكلم؟. فإن كان المعتبر نفي أهل اللسان، طولبتم بصحة النقل عنهم بأن هذا يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه، ولن تجدوا إلى ذلك سبيلاً، وإن كان المعتبر نفي أهل الاصطلاح، لم يفد ذلك شيئًا؛ لأنهم اصطلحوا على أن هذا مجاز فيصح لهم نفيه، وهذا حقيقة فلا يصح لهم نفيه. فكان ماذا؟، وهل استفدنا بذلك شيئًا، وإن كان الاعتبار بصحة نفي أهل العرف فنفيهم تابع لعرفهم، وفهمهم، فلا يكون عيارًا على أصل اللغة»(٢).

٣ - التبادر إلى الذهن وعدمه:

ذكر المجازيون أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن أولاً. فإن الأسد

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨٠.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٨٠-٢٨١.

إذا أطلق يتبادر إلى الذهن الحيوان المعروف دون الرجل الشجاع.

وناقش ابن القيم هذا الفرق، وذكر أن هذا القول مبني على دعوى تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية، والنطق به وحده، وحينئذ يتبادر منه الحقيقة عند التجرد، وهذا الغرض هو الذي أوقع المجازيين في الوهم، فالألفاظ بدون القيد والتركيب، لا تفيد فائدة عند ابن القيم، إذ قال: «اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها لا تفيد فائدة، وإنما يفيد مع غيره تركيبًا إسناديًا يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير»[1]، ومثّله بقوله: «فإذا قلت: هذا الثوب خطته لك بيدي، تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير، وإذا قلت لك: عندي يد الله يجزيك بها، تبادر من هذا النعمة والإحسان، ولما كان أصل الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها؛ لأنها آلة، وهي حقيقة في هذا التركيب، وهذا التركيب، فما الذي صيرها حقيقة في هذا، مجازًا في الآخر؟!»[2]، وقال مجيبًا عن إشكال: «فإن قلت: لأنّا إذا أطلقنا لفظة (يد) تبادر منها العضو المخصوص، قيل: لفظة (يد) بمنزلة صوت ينعق به، لا يفيد شيئًا حتى تقيده بما يدل على المراد منه، ومع التقييد بما يدل على المراد لا يتبادر سواه، فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلى الفهم، كذلك (أسد) لا تفيد شيئًا، ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال: زيد أسد، أو رأيت أسدًا يصلي، أو فلان افترسه الأسد فأكله، أو الأسد ملك الوحوش، ونحو ذلك، علم المراد به من كلام المتكلم، وتبادر في كل موضع إلى

(١) المصدر السابق: ٢/ ٢٨١.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٨١.

ذهن السامع بحسب ذلك التقييد، والتركيب، فلا يتبادر من قولك: رأيت أسدًا يصلي إلا الرجل الشجاع، فلزم أن يكون حقيقة»[١].

وركز ابن القيم على مسألة التقييد والتركيب في فهم مراد المتكلم، ورأى أن اللفظ بدونهما بمنزلة الأصوات التي ينعق بها فلا تفيد إلا مع التركيب والتقييد.

وهل هذا الحكم - الذي ذكره ابن القيم - ينطبق أيضًا على الدلالة المفردة قبل التركيب؟، يبدو لي أن ابن القيم لا يقول بذلك، وإن كان ظاهر النص السابق يميل إلى إنه يطبق ذلك على دلالة المفردة قبل التركيب، ويقوي ذلك الظاهر قوله: «دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء، لا فرق بينهما لغة، ولا عقلاً، فإن قولك: (رجل، وماء، وتراب)، كقولك: (في وعلى وثم، وقام وقعد وضرب)، فالجميع أصوات ينعق بها لا تفيد شيئًا، وشرط إفادتها تركيبها، فكما أن شرط إفادة الحرف تركيبه مع غيره، فشرط إفادة الاسم والفعل تركيبهما، فإن قلت: أنا أفهم من (رجل وماء وتراب) مسمى هذه الألفاظ بمجرد ذكرها. قيل: فإنهم يفهمون من قولك: (في وعلى وثم) مسمّى تلك الحروف بمجرد ذكرها، وهي الظرفية، والاستعلاء، والترتيب، والتراخي»[٢].

فهذا النص واضح فيه أن ابن القيم طبق هذا الحكم على الدلالة المفردة قبل التركيب، وأنها لا تفيد شيئًا، ولولا أن لابن القيم نصوصًا أخرى تثبت أنه يقول بدلالة المفردة قبل التركيب؛ لقلت كما قال هادي الشجيري: «وستكون الهوة بيننا وبين ابن تيمية كبيرة، إذا كان مقصوده من

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨١.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٣٠٥.

الاستعمال المقيد أن الألفاظ المفردة لا معنى لها، على ما فهمه تلميذه ابن قيم الجوزية»[١]، وقال: «فإن كان مقصود ابن قيم الجوزية ما يفصح عنه ظاهر كلامه، فيحق لمن يقف عنده أن يقول: هو من أغرب الأدلة... وهذا كلام غريب وخطير»[٢]، وعلل الغرابة في أنه سيلغي معجمات اللغة، وسيسقط الكلام المركب، وعلل خطورته في أننا إذا قلنا لفظ (الله) سيكون لا معنى لهذه اللفظة[٣].

ويبدو لي أن ابن القيم قصد المراد من الألفاظ في أثناء التراكيب، إذ كانت نصوصه السابقة في الحديث عن فهم مراد المتكلم وتبادره إلى الذهن، لا عن الألفاظ المفردة، وإن كان ظاهر نصوصه يشير إلى ذلك. ومما يؤكد أن ابن القيم لا يقول بأن دلالة المفردة لا تفيد في ذاتها شيئًا إلا مع التركيب ذكره بعض الألفاظ المفردة ومعانيها، ومن ذلك ذكره للفظ (الله) الذي ذكر الشجيري أنه سيكون لا معنى له عند ابن القيم، فقال ابن القيم - رادًا على القائلين بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين -: «عامة ألفاظ القرآن منقول معناها وإعرابها بالتواتر، لا يحتاج الناس فيه إلى نقل عن عدول أهل العربية كالخليل، وسيبويه، والأصمعي، وأبي عبيدة، والكسائي، والفراء، حتى الألفاظ الغريبة في القرآن مثل (ابتلوا، وقسمة ضيزى، وعسعس) ونحوها معانيها منقولة في اللغة بالتواتر، لا يختص بنقلها الواحد والاثنان... فكيف في الألفاظ الشهيرة كـ (الشمس، والقمر، والليل، والنهار، والبر، والبحر، والجبل)، فهذه الدعوى باطلة في الألفاظ

---

(١) الدراسات اللغوية والنحوية: ٢٢٦. (٢) المصدر السابق: ٢٢٦.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ٢٢٦.

الغريبة والشهيرة، يوضحه... أن أصحاب هذا القانون قالوا: أظهر الألفاظ لفظ (الله)، وقد اختلف الناس فيه أعظم اختلاف، هل هو مشتق أم لا؟، وهل هو مشتق من التأله أو من الوله أو من لاه إذا احتجب؟، وكذلك اسم الصلاة، وفيه من الاختلاف ما فيه، هل مشتق من الدعاء أو من الإتباع أو من تحريك الصلوين،[١] فإذا كان هذا في أظهر الأسماء، فما الظن بغيره؟. فتأمل هذا الوهم والإيهام واللبس والتلبيس، فإن جميع أهل الأرض علمائهم وجهلائهم، ومن يعرف الاشتقاق ومن لا يعرفه، وعربهم وعجمهم، يعلمون أن (الله) اسم لرب العالمين، خالق السموات والأرض، الذي يحيي وهو رب كل شيء ومليكه، فهم لا يختلفون في أن هذا الاسم يراد به هذا المسمّى، وهو أظهر عندهم وأعرف وأشهر من كل اسم وضع لكل مسمّى، وإن كان الناس متنازعين في اشتقاقه، فليس ذلك بنزاع منهم في معناه، وكذلك الصلاة»[٢]، وقال: «واسم الله دال على كونه مألوهًا معبودًا تَأْلَهُهُ الخلائق محبة وتعظيمًا وخضوعًا»[٣]، وقال في النونية[٤]:

هَـذَا وَلَـفْـظُ اللهِ أَظْـهَـرُ لَـفْـظَـةٍ   نَطَقَ اللِّسَانُ بِهَا مَدَى الأَزْمَانِ
هـلْ خَـالَـفَ الـعُـقَـلاءُ أَنَّ اللهَ رَبـْ   بُ الـعَـالَـمِـيـنَ مُـدَبِّـرُ الأَكْـوَانِ
وَالخُلْفُ فِي أَحْوَالِ ذَاكَ اللَّفْظِ لا   فِي وَضْعِهِ لَمْ يَخْتَلِفْ رَجُلانِ

ثم ذكر أمثلة أخرى لألفاظ مفردة اختلف الناس في اشتقاقاتها، ولم يختلفوا في معانيها، كلفظ مكة وأحمد[٥].

---

(١) الصلوان: هما مكتنفا الذنب من الناقة وغيرها، وأول موصل الفخذين من الإنسان فكأنهما في الحقيقة مكتنفا العصعص. ينظر: لسان العرب مادة (صلى)، ١٤/ ٤٦٦.
(٢) مختصر الصواعق: ١/ ١٠١.   (٣) مدارج السالكين: ١/ ٤١.
(٤) شرح النونية: ٢/ ٣٩٦، فما بعدها.   (٥) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٣٩٦.

ونعود إلى قضيتنا التي نناقشها وهي أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن أولاً، وهذا التبادر يقوم على أساس وجود علاقة بين المعنى الشائع للفظة ما ومعناها السياقي، ففي قولنا: (رأيت أسدًا يصلي) يتصور السامع أولاً المعنى الشائع وهو الحيوان المفترس، ثم ينتقل ذهنه إلى المعنى السياقي فيأخذ أهم صفة للأسد (الحيوان المفترس) كالشجاعة لينقلها إلى السياق؛ لتكون هي المقصودة من كلمة أسد في السياق، وبذلك يصرفه إلى المعنى المجازي.

وعدّ ابن القيم السياق السابق الذي سمّاه المجازيون مجازًا حقيقة؛ إذ لا يتبادر إلى ذهن السامع من ذلك السياق إلا الرجل الشجاع.

ورأى ابن القيم أن هذه الحجة أقوى ما لدى المجازيين، وهو لا ينكرها، لكنه يسمّيها حقيقة لا مجازًا، قال: «فلا يتبادر من قولك: رأيت أسدًا يصلي إلا الرجل الشجاع، فلزم أن يكون حقيقة»[١]، وأقر قولهم: الألفاظ «عند التركيب تحتمل معنيين: أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر، وهذا الذي نعني بالحقيقة. مثاله أن القائل إذا قال: رأيت اليوم أسدًا، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص دون الرجل الشجاع، هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق، وهو أقوى ما عندكم، ونحن لا ننكره، ولكن نقول: اللفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد. مثاله لفظ (العمل) إنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه أيضًا حقيقة، اختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة. وكذلك لفظ

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨١.

(الإيمان) عند الإطلاق يدخل فيه الأعمال، كقوله ﷺ: (الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلاهَا قَوْلُ لا إِلَهَ إلا الله، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِن الإِيمَانِ)[١]، فإذا قرن بالأعمال كانت دلالته على التصديق بالقلب، كقوله: ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[٢]، فاختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد، وهو حقيقة في الموضعين»[٣]، وكذلك لفظ (الفقير، والمسكين) إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، ونظائره كثير، وأخص من هذا أن يكون اللفظ لا يستعمل إلا مقيدًا، كـ (الرأس، واليد)، وغير ذلك، فإن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقة، بل لا تنطق بها إلا مقيدة كرأس الإنسان، ورأس الطائر، ورأس المال، وغيرها، فهاهنا المضاف والمضاف إليه جميعًا حقيقة. وذكر ابن القيم أن من الجهل والغلط التوهم أن الأصل في الرأس للإنسان، وأنه نقل منه إلى هذه الأمور، وكذلك لفظ (الجناح) أنه لما له ريش، وما عداه نقل إليه[٤].

وذكر ابن القيم حكمًا عامًا في الألفاظ المضافة، فقال: «وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة، كـ (اليد، والعين)، وغيرهما فيد البعوضة حقيقة، ويد الفيل حقيقة، وليست مجازًا في أحد الموضعين، حقيقة في الآخر، وليست اليد مشتركة بينهما اشتراكًا لفظيًا»[٥].

وبهذا أبطل ابن القيم هذا الفرق بالتقييد والإطلاق إذ الكل عنده حقيقة، ويبدو لي أن هذا اعتراف منه بمضمون المجاز وفحواه، إذ اللفظ

---

(١) صحيح البخاري: (٩)، وصحيح مسلم: (٣٥).
(٢) البقرة: ٨٢.
(٣) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨٢.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٢٨٣.
(٥) المصدر السابق: ٢/ ٢٨٣.

عنده متعدد الدلالات، ودلالاته مفتوحة أيضًا. وهذا ما يسمّيه غيره مجازًا، ويسمّيه هو حقيقة.

٤ - القرينة:

ذكر المجازيون أن المجاز يحتاج إلى قرينة إذ الحقيقة مستقلة بالإفادة من دونها.

وقد قسم المجازيون القرينة على ثلاثة أقسام: عقلية ولفظية وعرفية.

وتكمن وظيفة القرينة عند المجازيين في رفع المعنى الوضعي عن اللفظ، وصرفه إلى المعنى المجازي.

وقد ناقش ابن القيم قضية القرينة، واهتم بإبطالها لينهدم بذلك البحث المجازي، إذ ليس له ما يميزه من الحقيقة بعد ذلك، فقال رادًا على القائلين بالقرينة: «قولكم: إن المجاز يتوقف على القرينة، والحقيقة لا تتوقف على القرينة، ومرادكم أن إفادة الحقيقة لمعناها الإفرادي غير مشروط بالقرينة، وإفادة المجاز لمعناه الإفرادي مشروط بالقرينة، فيقال لكم: اللفظ - عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم - بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، فقولك: (تراب ماء حجر رجل) بمنزلة قولك: (طق غاق) ونحوها من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ويصير كلامًا إلا إذا اقترن به ما يبين المراد»[(١)]، وقال: «فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إقامة المعنى إلى قرينة، لزم أن تكون اللغات كلها مجازًا، وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكمًا محضًا لا معنى له، وإن قلتم: القرائن نوعان:

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨٣.

لفظية وعقلية، فما توقف على فهم المراد منه على القرائن العقلية فهو المجاز، وما توقف على اللفظية فهو الحقيقة. قيل: هذا لا يصح، فإن العقل المجرد لا مدخل له في إفادة اللفظ لمعناه، سواء كان حقيقة أو مجازًا، وإنما يفهم معناه بالنقل والاستعمال»[١]، وحينئذ يفهم العقل المراد بوساطة اطراد استعمال اللفظ في عرف الخطاب في هذا المعنى، أو بواسطة علمه بأن المخاطب له أراد إفهامه ذلك المعنى. وقال: «وإن أردتم أن المعنى الإفرادي تقيده الحقيقة بمجرد لفظها، ولا يقيده المجاز إلا بقرينة تقترن بلفظه، قيل لكم: المعنى الإفرادي نوعان: مطلق ومقيد، فالمطلق يقيده اللفظ المطلق، والمقيد يقيده اللفظ المقيد، وكلاهما حقيقة فيما دل عليه. فمعنى الأسد المطلق يقيده لفظه المطلق، والأسد المشبه وهو المقيد يقيده لفظه المقيد، وليس المراد هنا بالمطلق الكلي الذهني، بل المراد به المجرد عن القرينة، وإن كان شخصًا»[٢].

وقال ابن القيم: «إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به، والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة. والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة. والمعنوية إما عقلية وإما عرفية. والعرفية إما عامة وإما خاصة. وتارة يكون عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطب وعادته، فما الذي تعتبرون في المجاز من تلك القرائن هل هو الجميع؟ فكل ما اقترن به شيء من ذلك كان مجازًا، فجميع لغات بني آدم مجاز، أو اللفظية دون المعنوية، أو العكس، أو بعض اللفظ دون بعض، فلا يذكرون نوعًا من ذلك إلا طولبوا بالفرق بينه وبين بقية الأنواع،

(١) المصدر السابق: ٢/ ٢٨٣ - ٢٨٤. (٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٨٤.

لغة أو عقلاً أو شرعًا»[١]، ويظهر من النص السابق أن الكلام عند ابن القيم يحتاج إلى القرينة ولا يخلو منها. وهو بهذا يلغي قضية المجاز؛ لأن المجاز لا يقال به إلا مع وجود القرينة.

ثالثًا: مع ابن جني:

عُدَّ ابن جني من المثبتين للمجاز وقد أسرف فيه حتى قال: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال، نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد معناه كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام»[٢].

وقد ردّ ابن القيم هذا القول؛ للوازمه الفاسدة فلو لم يكن من لوازمه إلا القول بأن كل فعل أضافه الرب إلى نفسه وإلى خلقه مجاز لا حقيقة له؛ لكان كافيًا في عدم صحة هذا القول[٣]. وقد خالف ابن جني بقوله السابق أغلب المجازيين الذين يعدون أكثر الكلام الحقيقة. ويبدو لي أن الفكر الاعتزالي الذي انتهجه ابن جني أثّر في هذه المسألة؛ إذ يقوم الفكر الاعتزالي على أن أفعال الله مجاز لا حقيقة.

وقد ردّ ابن القيم هذا القول من عدة وجوه[٤]، منها: أن الفعل لا عموم له، ولا دلالة له على وحدة، ولا كثرة، ولا عموم، ولا خصوص، بل هو دال على القدر المشترك من ذلك كله، وهو مطلق الحقيقة. فإذا

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨٣، فما بعدها.
(٢) الخصائص: ٢/ ٤٤٧ - ٤٤٨.
(٣) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٢٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٣٢٣، فما بعدها.

أرادوا تقييده بشيء من ذلك أتوا بما يدل على مرادهم، فيأتون في المرّة بتاء التأنيث نحو: (ضربت)، وفي المرّتين بالتثنية، وفي الجمع بما يدل على ذلك، والجمع حقيقة، فدعوى أن (ضربت) موضوع لجميع أفراد الضرب الموهومة كذب على اللغة؛ لأن العرب لم تضع الفعل لذلك، وإنما وضعت الفعل للإخبار عن فعل صدر عن الفاعل ويصدر منه أو يطلبه، ومنها إن دلالة الماضي والمضارع والأمر على المصدر واحدة فلو كان (ضربت) موضوعًا لجميع أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها؛ لكان الضرب كذلك.

وناقش ابنُ القيم ابنَ جني في مجاز الحذف، إذ أقر ابن جني به، ورأى أنه كثير. قال ابن جنّي: «وكذلك حذف المضاف قد كثر حتى إن في القرآن - وهو أفصح الكلام - منه أكثر من مائة موضع، بل ثلاثمائة موضع، وفي الشعر منه ما لا أحصيه»(١).

وقد ردّ ابن القيم هذا القول من وجهين(٢):

أحدهما: أن أكثر هذه المواضع التي ادعى فيها الحذف لا يلزم فيها الحذف؛ لعدم الدليل، كقوله ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ (٣)، ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾ (٤)، إلى أمثال ذلك، فلا يلزم هنا تقدير: أهل القرية؛ لأن القرية اسم للقوم المجتمعين في مكان واحد(٥)، فإذا أطلقت تناولت الساكن والمسكن، وإذا قيدت كانت فيما قيدت فيه، ولفظة القرية

(١) الخصائص: ٢/ ٤٥١ - ٤٥٢.
(٢) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٣.
(٣) الأعراف: ٤.
(٤) الطلاق: ٨.
(٥) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٣.

في عامة القرآن يراد بها الساكن نحو: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾ (١)، وقد يراد بها المسكن خاصة فيكون في السياق ما يعيّنه نحو: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (٢) أي: ساقطة على سقوفها، فدعوى أن هذا حقيقة القرية، وأن قوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ﴾ (٣) ونحوه مجاز تحكم بارد لا معنى له، وحقيقة الأمر أن اللفظة موضوعة للساكن باعتبار المسكن، ثم قد يقصد هذا دون هذا، وقد يرادان معًا، فلا مجاز هاهنا ولا حذف، وهكذا في بقية المواضع التي زعم أنها تزيد على ثلاثمائة(٤).

والآخر: أن هذا الحذف - الذي يزعمه هؤلاء - ليس بحذف في الحقيقة، ولو صرح المتكلم بذكره كان عيًا، وتطويلاً مخلاً بالفصاحة، كقوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ (٥) قالوا: هذا مجاز تقديره: من أموال أهل القرى، وهذا غلط عند ابن القيم؛ فالمعنى مفهوم بدون هذا التقدير ولا يحتاج إليه، إذ «التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون التقدير من غير استكراه، ولا إخلال بالفصاحة، كان التقدير غير مفيد ولا يحتاج إليه، وهو على خلاف الأصل»(٦)، فليس هناك تقدير أصلاً في نحو: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ (٧) وقوله ﷺ: (يَنْزِلُ رَبُّنَا كَلَّ لَيْلَةٍ)(٨) «فهذا قد ادعى تقدير المضاف فيه، ولكن دعوى

---

(١) النحل: ٨٨.
(٢) البقرة: ٢٥٩.
(٣) الطلاق: ٨.
(٤) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٣.
(٥) الحشر: ٧.
(٦) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٤.
(٧) الفجر: ٢٢.
(٨) صحيح البخاري: (١١٤٥)، و صحيح مسلم: (٧٥٨).

مجردة، مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل، وهي إنكار أفعال الرب تعالى، وأنه لا يقوم به فعل البتة»[١]، وقال ابن القيم: «فهذا مما ينبغي التنبه له، وأنه ليس كل موضع يقبل تقدير المضاف، ولا كل ما قبله جاز تقديره، حتى يكون في الكلام ما يدل على التقدير دلالة ظاهرة، ولا توقع اللبس، بحيث لا يجد السامع بدًا من التقدير»[٢].

واشتد نكير ابن القيم على حذف المضاف في آيات صفات الرب جل وعلا، ورأى أن دعوى الحذف فيها مستندة لقاعدة من قواعد التعطيل.

ولا ينكر ابن القيم الحذف مطلقًا - إذا استثنينا آيات صفات الله جل وعلا - إذ نجده يقبله في المواضع التي لا لبس فيها، والتي يدل عليها الدليل.

ويظهر لي أن هذه المسألة مما يَتسِعُ فيها الكلام، والتقدير وعدمه إنما يرجع إلى أفهام الناس وتفاوتها فيما بينهم - مستثنين آيات الصفات لله جل وعلا - وسيتضح هذا عند الحديث عن لفظ القرية في تطبيقات المجاز.

- **رابعًا: تطبيقات المجاز:**

ذكر المجازيون أمثلة على المجاز بناء على تلك الفروق التي أصلوها، ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [٣].

- قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [٤].

- قوله ﷺ: في خالد: «فَإِنَّهُ سَيْفٌ مِن سُيُوفِ اللهِ»[٥].

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٤ - ٣٣٥.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٣٣٥.
(٣) يوسف: ٨٢.
(٤) النحل: ١١٢.
(٥) المستدرك: (٥٢٩٧).

- قوله ﷺ: في الفرس: «وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبَحرًا»[١].

- قوله ﷺ: في حمزة: «إِنَّهُ أَسَدُ اللهِ، وَأَسَدُ رَسُولِهِ»[٢].

- قولك: «رأيت أسدًا يصلي، وفلان بحر، وفلان حمار».

لقد ناقش ابن القيم مثل هذه الأمثلة السابقة، ورفض أن يسمّيها مجازًا، وعدّ ابن القيم التراكيب السابقة كلها حقيقة، فسأل مخالفه قائلاً: «وما حقيقة ذلك عندك؟، فإنك أخطأت كل خطأ إذا ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به. والمفهوم منه هو... كون خالدًا يقتل المشركين، كما يقتل السيف المسلول الذي لا يحتاج إلى أن ينتضي، بل هو مسلول مستعد للقتل، وكون حمزة مفترسًا لأعداء الله إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه، كما أن الأسد إذا رأى الغير لم يدعه حتى يفترسه... فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك، وما استعملت إلا في حقائقها. فهذا التقييد والتركيب عين المراد منها بحيث لا تحتمل غيره. كما أن التقييد والتركيب في قولك: جاء الثلج حتى عم الأرض، وأصاب البرد الزرع، والماء البارد يروي الظمآن، والأسد ملك الوحوش، والسيف ملك السلاح... يحتمل غير المراد منه في هذا التركيب، فهذا مقيد وهذا مقيد، وهذا موضوع وهذا موضوع، وهذا مستعمل وهذا مستعمل، وهذا لا يحتمل غير معناه وهذا لا يحتمل غير معناه، فأي كتاب، أو سنة، أو عقل، أو نظر، أو قياس صحيح، أو مناسبة معتبرة، أو قول من يحتج بقوله جعل هذا حقيقة وهذا مجازًا»[٣].

---

(١) صحيح البخاري: (٢٨٥٧)، وصحيح مسلم: (٢٣٠٧).
(٢) المستدرك: (٤٨٨١)، والطبقات الكبرى: ٣/ ٨.
(٣) مختصر الصواعق: ٢/ ٣١٥.

وإذا تأملنا النص السابق وجدنا أن ابن القيم لا يختلف مع المجازيين في مثل الأمثلة السابقة في المعنى العام للتركيب، فالكل متفق على أن قولك: (رأيت أسدًا يصلي) المقصود منه (الرجل الشجاع)، حتى ابن القيم أقر بذلك، فقال: «لا يتبادر من قولك: رأيت أسدًا يصلي إلا الرجل الشجاع، فلزم أن يكون حقيقة»(١)، ولكنّ ابن القيم يختلف بعد ذلك مع المجازيين في التسمية، فما يسميه غيره مجازًا، يسميه هو حقيقة، وقد صرح هو بذلك، فقال: «إن هذا تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح، ولهذا عامة ما يسمّيه بعضكم مجازًا، يسمّيه غيره حقيقة»(٢).

ويبدو لي أن هذا اعتراف من ابن القيم بمضمون المجاز وفحواه، ولكنه يرى المصطلح غير منضبط؛ لذا رده ابن القيم ورفض التسمية للوازمها الخطيرة.

وقد مثل ابن القيم لهذه المسألة بمثال لفظ (اليد) فقال: «فإذا قلت: هذا الثوب خطته لك بيدي، تبادر من هذا أن (اليد) آلة الخياطة لا غير، وإذا قلت لك: عندي يد الله يجزيك بها، تبادر من هذا النعمة والإحسان، ولما كان أصله الإعطاء، وهو باليد عبر عنه بها؛ لأنها آلة، وهي حقيقة في هذا التركيب، وهذا التركيب، فما الذي صيرها حقيقة في هذا، مجازًا في الآخر؟... كذلك (أسد) لا تفيد شيئًا ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال: زيد أسد، أو رأيت أسدا يصلي، أو فلان افترسه الأسد فأكله، أو الأسد ملك الوحوش»(٣).

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٢٨١.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٢٧٧.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ٢٨١.

ولا خلاف بين ابن القيم والمجازيين في الحقيقة، وإنما الخلاف في السياق الثاني نحو: (زيد أسد)، فهذا حقيقة أيضًا عند ابن القيم في (الرجل الشجاع)، ومجاز عند المجازيين في (الرجل الشجاع). وهذا يدل على أن هناك اتفاقًا عامًا بين الطرفين في معنى السياق العام الذي هو الرجل الشجاع في مثل هذه النصوص.

ولكن الخلاف يتسع كثيرًا بين ابن القيم وبعض المجازيين الذين يثبتون المجاز في صفات الله في نحو: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [(١)] وفي نحو: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [(٢)] فهنا لا اتفاق بين الطرفين، لا في المراد من السياق، ولا في التسمية، فأهل المجاز يقدرون مضافًا في الأولى، ويحرفون المعنى في الثانية، وأهل الحقيقة لا تقدير عندهم، والمعنى على حقيقته كما جاء، لا يحتاج إلى تقدير ولا إلى تأويل. وهذه المسألة لأهميتها سنفرد لها مبحثًا مستقلاً.

ونعود إلى الأمثلة السابقة وإلى المثال الذي ذكرناه: (رأيت أسدًا يصلي) فالكل متفق على المعنى المتبادر فيها أولاً إلى الذهن، وهذا لم ينكره ابن القيم، قال: «فإن قلتم: ومع ذلك فإنها[(٣)] عند التركيب تحتمل معنيين أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر، وهذا الذي نعني بالحقيقة، مثاله أن القائل إذا قال: رأيت اليوم أسدًا تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص دون الرجل الشجاع، هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق، وهو أقوى ما عندكم، ونحن لا ننكره، ولكن نقول: اللفظ الواحد تختلف دلالته

---

(١) الفجر: ٢٢.
(٢) طه: ٥.
(٣) أي: الألفاظ.

عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد»[١].

وسيتضح في الأمثلة الآتية أن الخلاف لفظي - إذا استثنينا آيات الصفات لله - بين ابن القيم ومخالفيه.

- **القرية:**

ذكر أصحاب المجاز في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾[٢] أن المراد سؤال أهل القرية، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه[٣]، وقد أشار ابن القيم إلى هذا القول بقوله: «الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليه... فلا يسوغ العقلاء لأحد أن يقول: جاءني زيد، وهو يريد ابن زيد، إلا مع قرينة كما في قوله ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٤]، واسأل العير، عند من يقول: إنه من هذا الباب، فإنه يقول: القرية والعير لايُسْأَلونَ، فعُلِمَ أنه أراد أهلها. ومن جعل القرية اسمًا للسكان والمسكن، والعير اسمًا للركبان والمركوب، لم يحتج إلى هذا التقدير»[٥].

واختار ابن القيم القول الثاني فقال: «وحقيقة الأمر أن اللفظة موضوعة للساكن باعتبار المسكن، ثم قد يقصد هذا دون هذا، وقد يرادان معًا، فلا مجاز هاهنا ولا حذف»[٦]، وقال: «القرية موضوعة للجماعة الساكنين بمكان واحد، فإذا أطلقت تناولت الساكن والمسكن، وإذا قيدت بتركيب خاص واستعمال خاص كانت فيما قيدت به»[٧]، وهذا يعني أن الألفاظ المشتملة

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/ ٢٨٢.
(٢) يوسف: ٨٢.
(٣) ينظر: الرسالة: ٦٢، ومجاز القرآن: ١/ ٨، والإشارة إلى الإيجاز: ١٦٠.
(٤) يوسف: ٨٢.
(٥) الصواعق المرسلة: ٢/ ٧٥٢.
(٦) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٣.
(٧) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٣.

على حال ومحل قد يقصد به الحال، وقد يقصد به المحل بحسب السياق.

وإذا كان ابن القيم يرى عدم الحذف في الآية السابقة، وأن اللفظة بمدلولها تدل على أن المراد سؤال الساكن بدون تقدير، فإن غيره - ممن هم قبله - كسيبويه يرى أن اللفظ به حاجة إلى تقديرفي الآية، قال سيبويه: «ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جدّه ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [(١)] إنما يريد: أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل في (القرية) كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا»[(٢)]، وقال: «ومثل ذلك من كلامهم (بنو فلان يطؤهم الطريق)؛ وإنما يطؤهم أهل الطريق»[(٣)].

وقال الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾[(٤)]: «فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال: إذ يعدون في السبت دل على أنه إنما أراد أهل القرية»[(٥)]، وقال نحو ذلك في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾[(٦)].

ويظهر من النصوص السابقة التي ذكرناها عن سيبويه والشافعي وجود مصطلح الإيجاز والاتساع والاختصار في كلام العرب، كما قال الشافعي: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما يعرف من معانيها اتساع لسانها»[(٧)].

---

(١) يوسف: ٨٢.
(٢) الكتاب: ١/ ٢٧٢.
(٣) الكتاب: ١/ ٢٧٣.
(٤) الأعراف: ١٦٣.
(٥) الرسالة: ٦٢ - ٦٣.
(٦) يوسف: ٨٢، وينظر: كلام الشافعي في الرسالة: ٦٤.
(٧) الرسالة: ٥١ - ٥٢.

وينبغي أن يعلم أن قوله اتساع لسانها تعبير شاع عند الرواد الأوائل من اللغويين، وبه فسروا بعض الأساليب التي سمّاها المتأخرون مجازًا، ونازعهم في التسمية غيرهم.

واتفق ابن القيم مع الرواد الأوائل في مضمون مفهموم الاتساع، وإن اختلف معهم في بعض تطبيقاته كما مر معنا في لفظ القرية.

- **الذوق واللباس**:

قال أصحاب المجاز في قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾[(١)] إن حقيقة الذوق بالفم، وحقيقة اللباس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا، قال ابن القيم: «كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران فهو ظاهره وحقيقته، لا ظاهر له غيره، ولا حقيقة له سواه، مثاله قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ ظاهره: أنه أجاعها بعد شبعها، وأخافها بعد أمنها، وألبس بواطنها ذل الجوع، وذل الخوف، فصار ذلك لباسًا لبواطنهم تذوقه وتباشره، ولباس كل شيء بحسبه، فلباس الظاهر ظاهر، ولباس الباطن باطن، فذوق الطعام بالفم، وذوق الجوع بالقلب، فذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة، وذوق الباطن بالحاسة الباطنة»[(٢)].

وفي ختام هذا المبحث يظهر لي أن ما يسميه المجازيون مجازًا في بعض الأساليب العربية، هو عند ابن القيم أسلوب من أساليب العرب حقيقة في جميع موارده.

---

(١) النحل: ١١٢.

(٢) مختصر الصواعق: ٢/٣١٦.

المبحث الثالث:

التأويل في أسماء الله وصفاته

هذا المبحث تطبيق عملي نرى من خلاله وضوح موقف ابن القيم من التأويل في المفردات.

وقد كان مبحث الأسماء والصفات لله تعالى مثار جدل بين الطوائف والفرق الإسلامية - ولا سيما مبحث الصفات - إذ خاض فيها علماء الكلام والفلاسفة قديمًا، وحديثًا، فحملوها على غير محملها، وتأولوا في ذلك النصوص حتى أخرجوها عن معانيها المعروفة، وكانوا يعوّلون على اللغة كثيرًا في تسويغ تأويلاتهم.

وسنحاول بحث هذه المسألة من خلال بيان مذاهب الناس أولاً في هذه المسألة، ومن خلال مسألة الاسم والمسمى وعلاقتها بأسماء الله، ومن خلال نماذج من تأويلات الصفات، مستعرضين موقف ابن القيم من ذلك.

- المطلب الأول: مذاهب الناس في هذه المسألة:

اشتهر في هذا الباب ثلاثة مذاهب هي:

١ - النفاة المعطلة: وهؤلاء أقسام، فمنهم من ينفي الأسماء والصفات التي يمكن إطلاقها على المخلوق، كالحي والسميع والبصير، وأثبتوا كونه قادرًا فاعلاً خالقًا؛ لأن المخلوق لا يوصف بذلك، وهؤلاء هم الجهمية، أتباع الجهم بن صفوان وهو الذي قال بخلق القرآن، ونفي الصفات الإلهية(١).

(١) ينظر: الفرق بين الفرق: ١١٤، والملل والنحل: ١/ ٨٦، وسير إعلام النبلاء: ٦/ ٢٦، والخطط: ٢/ ٣٥٧.

قال الشهرستاني - وهو يحكي اعتقاد الجهم -: «وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء، منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهًا، فنفى كونه حيًا عالمًا، وأثبت كونه قادرًا فاعلاً خالقًا؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق»[١].

وقد تلقفت المعتزلة أفكار الجهم، وبنت عليها أصولها الخمسة[٢]، ومن هذه الأصول أصل التوحيد الذي يقوم على إثبات أسماء الله تعالى مجردة عن المعاني، ونفي صفات الله سبحانه وتعالى.

وقد أقرّت فرقة المعتزلة هذا الأصل، ورأت أن لهذا العالم محدثًا، قديمًا، قادرًا، عالمًا، حيًا، لا لمعان[٣].

ومما سبق يتبين أن المعتزلة تثبت الأسماء لله تعالى ولكن هذه الأسماء - عندهم - أسماء مجردة لا تدل على صفات، لذا قالوا: إن الله عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة[٤].

أما الصفات فقد ذهبت المعتزلة إلى نفي جميع الصفات لله تعالى، وعدوا الصفة مجرد وصف الواصف، وأنها تعني نفي الضد، وليس لها معنى حقيقي، وأن الصفات ليست شيئًا سوى الذات[٥].

---

(١) الملل والنحل: ١/ ٨٦.
(٢) سبق الحديث عن هذه الأصول، ينظر: ص٣١ من هذا البحث.
(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ١٣١، والملل والنحل: ١/ ٤٤.
(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ١٣١.
(٥) ينظر: أصول الدين: ٩٠، والإرشاد: ١٣٥، ومجموع الفتاوى: ٦/ ٣٥٩، وشرح الأساس الكبير: ١/ ٤٩٦، فما بعدها.

واتفق المعتزلة على مقالة نفي الصفات إلا أنهم يختلفون في تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بين هذه الصفات والذات الإلهية. ففي الوقت الذي يرى واصل بن عطاء نفي جميع الصفات، نجد بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين هما: العلم والقدرة كأبي علي الجبائي، في حين يرجع غيره جميع الصفات إلى صفة واحدة هي العالمية(١).

ثم جاء الأشاعرة وردوا كثيرًا من أصول المعتزلة، لكنهم سرعان ما تحولوا إلى مقالتهم في الصفات، إذ نفوا جميع الصفات عدا سبعًا(٢).

وإذا نظرنا إلى الدافع الذي جعل هؤلاء يقعون في هذا المزلق الخطير؛ لظهر لنا أنهم قصدوا بذلك النفي تنزيه الله عما لا يليق به، إذ ظنوا أن الإثبات يستلزم التشبيه والتجسيم، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك(٣)، وهم مخطئون في ذلك التصور، إذ كان عليهم أن يفرّقوا في هذا التصور بين حقيقتين هما: حقيقة الإله الكامل من جميع الوجوه، وحقيقة الإنسان الضعيف الناقص المحتاج، «فصفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق، فقد ضل في عقله، ودينه»(٤) فهؤلاء - حقيقةً - ما وقعوا في

---

(١) ينظر: الملل والنحل: ١/٤٦، وشرح الأساس الكبير: ١/٥٥٤، والإيضاح شرح المصباح: ٥٨ - ٧٩.
(٢) ينظر: أصول الدين: ٩٠، وأساس التقديس: ١٤٧-١٤٨، ومحصل أفكار المتقدمين: ١٨٧، والصفات السبع التي تثبتها فرقة الأشعرية هي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والبصر والسمع والكلام. ينظر: مجموع الفتاوى: ٦/ ٣٥٨-٣٥٩.
(٣) ينظر: مختصر الصواعق: ١/ ٣١، ٧٤، وشرح الأساس الكبير: ١/ ٤٠٢ - ٤٠٣.
(٤) الفتوى الحموية: ٥٤١. وينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٨١ - ١٨٢.

التعطيل إلا بعد ما شبهوا، فمثلوا أولاً، وعطلوا آخرًا[١].

٢ - المشبهة: وهذا المذهب نشأ ردة فعل على المعطلة الذين نفوا صفات الله؛ لأنها - كما زعموا - تستلزم التشبيه. فجاء المشبهة هؤلاء فردوا باطل النفاة بباطل آخر وهو التشبيه، فقالوا: إن صفات الله تشبه صفات المخلوقين[٢].

٣ - المثبتة بلا تمثيل والمنزهة بلا تعطيل: وقد مضى على هذا المذهب صدر هذه الأمة والمتبعون لآثارهم، فهم وسط بين أهل التعطيل والتشبيه؛ إذ وصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فهو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [٣] فـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ رد على المشبهة، و﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد على المعطلة[٤]، فهذه ثلاثة مذاهب[٥] مشهورة في هذه المسألة ذكرناها؛ فاتحة لهذا المبحث.

وقد نصر ابن القيم المذهب الثالث نصرًا عزيزًا مؤزرًا، فرد مذهب

---

(١) ينظر: الفتوى الحموية: ٢٧٣.
(٢) ينظر: أصول الدين: ١٠٩، والملل والنحل: ١/ ١٠٥، والفتوى الحموية: ٥٣٩.
(٣) الشورى: ١١.
(٤) ينظر: الإبانة: ٥٣ - ٥٦، والملل والنحل: ١/ ٩٣.
(٥) هناك مقولة التفويض عند الخلف، وتعني: «صرف اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوّض علمه إلى الله، بأن يقول: الله أعلم بمراده»، قال صاحب الجوهرة:
وكلّ نصٍ أوهم التشبيها ... أوّله أو فوّض ورم تنزيها
وينسبون ذلك إلى السلف. والحقيقة أنّ السلف - إن قيل إنهم مفوضة - فيصحّ ذلك في تفويض الكيف فقط، أمّا المعنى فإنهم يثبتونه إثباتًا يليق بجلال الله. ينظر: إتحاف المريد بجوهرة التوحيد: ١٢٨، ومذهب أهل التفويض: ١٥٢، فما بعدها.

النفاة للأسماء والصفات، وعدّه من الإلحاد في أسماء الله وصفاته، فقال: «ونفي معاني أسمائه الحسنى من أعظم الإلحاد فيها، قال تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾(١)»(٢)، ورد قولهم: إن أسماء الله لا معاني لها، فقال: «لو لم تدل على معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها ويوصف بها، لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها، وأثبتها لنفسه، وأثبتها له رسوله، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾(٣) فعلم أن القوي من أسمائه، ومعناه الموصوف بالقوة»(٤)، وقال: «لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها، فلا يقال: يسمع ويرى ويعلم... فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها»(٥).

واستدل ابن القيم على أن أسماء الله معان وأوصاف؛ لأنها غير جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها بالنظر إلى معنى قام به، لذا كابر العقل واللغة والفطرة من جعل اسم القدير هو معنى السميع البصير، ومعنى اسم التواب هو معنى المنتقم، بل إن أسماء الله حسنى، فلو كانت ألفاظًا لا معاني فيها لم تكن حسنى، ولا كانت تدل على مدح وكمال، وبهذا كانت أسماء الله دالة على صفات كماله؛ لأنها مشتقة من الصفات، فهي أسماء، وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى(٦).

---

(١) الأعراف: ١٨٠.
(٢) مدارج السالكين: ١/ ٣٧.
(٣) الذاريات: ٥٨.
(٤) مدارج السالكين: ١/ ٣٧.
(٥) المصدر السابق: ١/ ٣٨.
(٦) ينظر: مدارج السالكين: ١/ ٣٧ - ٣٨، وبدائع الفوائد: ١/ ١٧٨.

وذكر ابن القيم في باب الدلالة أن الاسم من أسماء الله تعالى له ثلاث دلالات[١]:

دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم، وذكر أن اسم الله دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث؛ ولذا يضيف الله تعالى سائر الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم، فيقول: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[٢]، ويقال: الرحمن والرحيم والقدوس ونحوها من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء الرحمن، ونحو ذلك[٣].

ورأى ابن القيم أن تعطيل حقائق الأسماء ومعانيها كلها أو بعضها قدح في صحة إطلاقها، إذ إن شرط صحة إطلاق الأسماء حصول معانيها وحقائقها، ولا مانع ولا محذور من إثبات هذه المعاني والحقائق بمدلولاتها الثلاثة، فمن حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب أو العبد، وما أضيف إلى الرب مختصًا به، وما أضيف إلى العبد مقيدًا به. فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتًا للرب والعبد، وللرب منه ما يليق به وللعبد منه ما يليق به. فاسم السميع - مثلاً - الذي يلزمه إدراك المسموعات، فإن شرط صحة إطلاقه حصول معناه وحقيقته للموصوف به، فإثباته للرب لا محذور فيه، فيثبت على وجه لا يماثله في خلقه، فمن نفاه عنه؛ لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله، ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه، فقد شبهه بخلقه، ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه، بل كما يليق بجلاله، فقد برئ من فرث

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٧٨، ومدارج السالكين: ١/ ٣٩.
(٢) الأعراف: ١٨٠.
(٣) ينظر: مدارج السالكين: ١/ ٤١.

التشبيه ودم التعطيل، وهذا في سائر أسمائه[(١)].

- **المطلب الثاني: مسألة الاسم والمسمى وعلاقتها بأسماء الله:**

تعد مسألة الاسم والمسمى من المسائل المهمة في باب الأسماء والصفات، وهذه المسألة خاضت فيها الفرق الكلامية - ولاسيما الجهمية التي ابتدعت القول بخلق القرآن، فقالت بخلق أسماء الله تعالى -.

وذكر ابن تيمية أن السلف - كالشافعي والأصمعي وغيرهم - حذروا من هذه المقولة، فنقل عنهم قولهم: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمّى فاشهد عليه بالزندقة»[(٢)]، وقال الطبري: «وأما القول في الاسم أهو المسمّى أو غير المسمّى؟، فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها؛ فيتبع، ولا قول من إمام؛ فيستمع، والخوض فيه شين، والصمت عنه زين، وحسب امرئ من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الصادق عزوجل: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾[(٣)]»[(٤)].

ورأى ابن القيم أن منشأ الغلط في هذه المسألة من جهة الألفاظ المجملة المحتملة لمعنيين صحيح وباطل، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتنزيل ألفاظها عليها[(٥)].

وذكر ابن القيم أن الاسم ليس هو المسمّى، إذ يقال: سمّيت هذا الشخص بهذا الاسم، كما يقال: حليته بهذه التحلية، والحلية غير المحلّى، فكذلك الاسم غير المسمّى، وهو مذهب سيبويه، إذ قال: «الكلم: اسم

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٨١ - ١٨٢.
(٢) مجموع الفتاوى: ٦/ ١٨٦ - ١٨٧.
(٣) الإسراء: ٣٥.
(٤) التبصير في معالم الدين: ٣١.
(٥) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٠.

وفعل وحرف»[١]، فقد صرح بأن الاسم كلمة فكيف تكون الكلمة هي المسمّى، وقال: سمّيت زيدًا بهذا الاسم كما تقول: علمته بهذه العلامة[٢].

وذكر ابن القيم أن النحويين والعرب لم يقولوا: إن الاسم هو المُسَمَّى، فقال: «ما قال نحوي ولا عربي: إن الاسم هو المُسَمَّى... ويقولون: مسمّى هذا الاسم كذا، ولا يقول أحد: اسم هذا الاسم كذا، ويقولون: هذا الرجل مسمّى بزيد، ولا يقولون: هذا الرجل اسم زيد»[٣].

وبعد أن فرّق ابن القيم بين الاسم و المُسَمَّى ذكر أن هناك حقيقة ثالثة هي التسمية، وهي «عبارة عن فعل المُسَمَّى، ووضعه الاسم للمُسَمَّى، كما أن التحلية عبارة عن فعل المحلّى ووضعه الحلية على المُحَلَّى، فهنا ثلاث حقائق اسم ومسمّى وتسمية، كحلية ومحلّى وتحلية، وعلامة ومعلّم وتعليم، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد؛ لتباين حقائقها»[٤].

وذكر ابن القيم أن بلاء القوم من لفظة الغير التي يراد بها معنيان: أحدهما: المغاير للذات الإلهية مغايرة محضة، فهذا لا يكون إلا مخلوقًا. والآخر: مغايرة الصفة كعلم الله وكلامه، فهذه غير الذات المجردة وهذا معنى صحيح، ولكن إطلاقه باطل، أما إذا أريد أن العلم والكلام مغاير لحقيقته المختصة التي امتاز بها من غيره كان باطلاً لفظًا ومعنى[٥].

وذكر أن الصواب في ذلك هو التفصيل، فالاسم يراد به المسمّى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا فهذا المراد به

---

(١) الكتاب: ١/ ١٢.
(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٩.
(٣) المصدر السابق: ١/ ١٩.
(٤) المصدر السابق: ١/ ١٩ - ٢٠.
(٥) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢٠.

المسمّى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحمن من أسماء الله، فالاسم هنا للمسمّى، ولا يقال غيره(١).

- **أَمِنَ المتشابه آيات الصفات؟:**

اهتم علماء الكلام بالعقل وأدلته وقدموها على أدلة السمع عند التعارض، ومع ذلك حاولوا أن يجدوا لبعض أصولهم العقلية مسوغات سمعية، ومن ذلك أنهم احتجوا على تأويلهم للصفات الإلهية بأنها من المتشابه الذي قال الله فيه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾(٢)، واستدلوا بالآية على جواز التأويل، فصرفوا ظواهر نصوص آيات الصفات عن ظواهرها إلى غير الظاهر منها.

وقد اكتسبت هذه المسألة أهمية خاصة عند علماء الكلام؛ لما دخلها من موضوعات مهمة كانت مثار جدل بين العلماء.

ويُعَدُّ ما كتبه عبدالجبار الهمداني في كتابه (متشابه القرآن)، وكذا ما كتبه الفخر الرازي في تفسيره، وفي كتابه (أساس التقديس) حول هذه المسألة مرجعًا أساسيًا لمن أتى بعدهما، إذ تبنّى المتأخرون آراءهما في جعل آيات صفات الله في قسم المتشابه لا المحكم.

وقد ردّ ابن تيمية على الفخر الرازي وغيره ممن غلط في جعل آيات الصفات من المتشابه، وفي جعل ما خالف العقل متشابهًا، فذكر أنه لا يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه، وذكر أن القائل بذلك يلزمه أن يقول

(١) ينظر: شفاء العليل: ٤٥٧.

(٢) آل عمران: ٧.

هذا في جميع ما سمّى الله ووصف به نفسه، وهم لا يقولون بذلك[١].

ومشى ابن القيم على خُطا شيخه فرد ذلك القول من عدة وجوه[٢]:

١ - أنه قول لم يعرف عن السلف، بل المعروف عن السلف أنهم تكلموا في جميع آيات الصفات، وفسروها وبينوا معانيها، قال مجاهد: «عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات. أوقفه عند كل آية، أسأله فيم نزلت؟، وكيف كانت؟»[٣].

٢ - أن يقال لهم: أتقولون هذا في جميع ما سمّى الله ووصف به نفسه أم في بعض؟، فإن قالوا: هذا في الجميع، كان هذا عنادًا وجحدًا لما يعلم بالاضطرار، وإن قالوا: نفهم معنى بعض دون بعض - وهذا قولهم - فيطالبون بالفرق بين ما يثبت وما ينفى.

٣ - أن السلف تنازعوا في آيات الأحكام، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها، مع فهم معانيها وإثبات حقائقها.

وأكّد هذه الحقيقة ابن تيمية فقال: «وأما الذي أقوله الآن وأكتبه - وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي، وإنما أقوله في كثير من المجالس - إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها، وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة، وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار وأكثر من مئة تفسير،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: ٣/ ٥٧، ومختصر الصواعق: ١/ ٧٤.
(٢) ينظر: مختصر الصواعق: ١/ ٢٩، وإعلام الموقعين: ١/ ٤٩.
(٣) حلية الأولياء: ٣/ ٢٤٨ - ٢٤٩.

فلم أجد - إلى ساعتي هذه - عن أحد من الصحابة أنه تأوّل شيئًا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف»[(١)].

وركز ابن القيم على السياق والمقتضى المفهوم المعروف منه؛ لأن هناك نصوصًا قد تدل على الصفة لكنها ليست نصًا فيه، فلا يجعل قول من لم يثبت بها صفة دليلاً على تأويل الصفات؛ لأن النص نفسه ليس صريحًا في ذلك. قال ابن تيمية: «وينظر في النص الوارد فإن دل على هذا حمل عليه، وإن دل على هذا حمل عليه»[(٢)]، وقد أورد أمثلة على ذلك مثل لفظ (الإتيان والمجيء) فإنه قد دل في موضع أنه يأتي هو كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ﴾[(٣)]، و ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[(٤)]، ودل في موضع آخر على أنه يأتي بعذابه كقوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾[(٥)]، وقوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ﴾[(٦)]، وكثيرًا ما يقع الغلط بين النفاة والمثبتة في هذا الموضع في باب الصفات فتدبره[(٧)].

- أَمِنَ المشترك أم المترادف أم المتواطئ أسماء الله وصفاته؟:

سبق أن أحلنا على بحث هذه المسألة هنا، ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى سمّى نفسه بأسماء، وسمّى عباده بأسماء تختص بهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، كما وصف نفسه بصفات، ووصف عباده بصفات مختصة بهم، توافق تلك الصفات إذا قطعت عن

(١) مجموع الفتاوى: ٦/ ٣٩٤.
(٢) المصدر السابق: ٦/ ١٤.
(٣) الأنعام: ١٥٨.
(٤) الفجر: ٢٢.
(٥) النحل: ٢٢.
(٦) الحشر: ٢.
(٧) ينظر: مجموع الفتاوى: ٦/ ١٨، ومختصر الصواعق: ١/ ٢٥.

الإضافة والتخصيص، وليست صفات الله كصفات الخلق، ولا أسماؤه كأسمائهم، فالله سمّى نفسه حيًا، فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[(١)]، وسمّى بعض عباده حيًا، فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾[(٢)]، وليس هذا الحي مثل ذاك الحي، وسمّى نفسه سميعًا بصيرًا، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[(٣)]، وسمّى بعض خلقه سميعًا بصيرًا، فقال: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ۝٢﴾[(٤)]، وكذلك وصف نفسه بصفات، ووصف بعض عباده بها، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾[(٥)]، وقال عن المخلوق: ﴿فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾[(٦)]، وليس العلم كالعلم. فهل هذه الأسماء والصفات - وأمثالها كثير - من باب المشترك اللفظي أو من باب المتواطئ؟ بمعنى إذا قيل: الله سميع والمخلوق سميع، فهل السميع هنا من باب المشترك اللفظي؟. بمعنى أن معنى السميع بالنسبة للمخلوق، يختلف عن معنى السميع بالنسبة لله تعالى، كالاختلاف الذي يقع بين معنى الباصرة والذهب للفظ (العين)، ولا شك أن القول بهذا يؤدي إلى تعطيل أسماء الله وصفاته عن معانيها اللائقة بها، وإذا كان الأمر يؤدي إلى ذلك فيصح لنا أن نقول: إن هذا التوافق في الأسماء ليس من قبيل المشترك اللفظي، قال ابن تيمية: «وكذلك سائر أسماء الله التي سمّي بها، وقد يكون لخلقه اسم كذلك، مثل الحي والعليم والقدير، فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتواطؤ»[(٧)].

---

(١) البقرة: ٢٥٥.
(٢) الروم: ١٩.
(٣) النساء: ٥٨.
(٤) الإنسان: ٤.
(٥) البقرة: ٢٥٥.
(٦) غافر: ٨٣.
(٧) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٤٤٢ - ٤٤٣.

وذكر ابن القيم أن أسماء الله - سبحانه وتعالى - لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات، واعتبار من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة، وبالاعتبار الثاني متباينة(١)، وقال: «وقد اختلف النظار في هذه الأسماء، هل هي متباينة نظرًا إلى تباين معانيها، وأن كل اسم يدل على معنى غير ما يدل عليه الآخر، أو هي مترادفة؛ لأنها تدل على ذات واحدة؟، فمدلولها لا تعدد فيه، وهذا شأن المترادفات، والنزاع لفظي في ذلك.

والتحقيق أن يقال: هي مترادفة بالنظر إلى الذات، متباينة بالنظر إلى الصفات، وكل اسم منها يدل على الذات الموصوفة بتلك الصفة بالمطابقة، وعلى أحدهما وحده بالتضمن، وعلى الصفة الأخرى بالالتزام»(٢).

- المطلب الثالث: نماذج من تأويل الصفات:

يقصد بالصفات هنا صفات الله جل وعلا التي جاء ذكرها في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وهي الصفات التي أثبتها الدليل السمعي لا العقلي؛ لأن العقل لا دخل له في إثبات هذه الصفات؛ لأنها من الغيبيات التي لا تدخل في نطاق قدرته، وأما وظيفة العقل هنا أن يفهم ما تضمنته النصوص من معاني صفات الله ويعتقدها اعتقادًا جازمًا.

وقد جاءت نصوص كثيرة من الوحيين تثبت هذه الصفات لله تعالى على وجه يليق بجلاله وعظيم سلطانه.

وتنقسم هذه الصفات على قسمين:

١ - صفات ذاتية: وهي الصفات الملازمة للذات الإلهية أزلاً، ولا

---

(١) ينظر: روضة المحبين: ٥٣.

(٢) جلاء الأفهام: ٩٧ - ٩٨.

يتصور انفكاكها كالوجه واليدين وغيرهما.

٢ - صفات فعلية: وهي الصفات المتعلقة بمشيئته سبحانه وقدرته، كالاستواء، والنزول، والمحبة، والرضا، ونحوها.

ولما كانت الفرق الكلامية قد التزمت العقل مصدرًا للتلقي، وقدروا أن العقل يدل على بعض الصفات دون بعض؛ قالوا بنفي هذه الصفات التي لم يدل عليها العقل، وحجتهم في ذلك أن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم، واحتجوا أيضًا بأن دلالة هذه النصوص ظنية، أما دلالة العقل فقطعية[(١)].

وسنرى في الأمثلة القادمة مدى تأصُّل هذه الشبهة لديهم.

وقد عقد ابن القيم فصلاً خاصًا[(٢)] ذكر فيه أمثلة كثيرة لما ادعوا فيه تأويل الصفات، وسنختار مثالين لكل قسم من أقسام الصفات؛ لتكون مثالاً نفهم من خلاله حجج المتأولين، وموقف ابن القيم منها.

أ. الصفات الذاتية:

١ - صفة اليدين:

ورد لفظ (اليد) في القرآن والسنة وكلام السلف في أكثر من مائة موضع ورودًا متنوعًا متصرفًا فيه، مقرونًا بما يدل على أنها يد حقيقية. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [(٣)]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [(٤)]، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ،

(١) ينظر: أساس التقديس: ١٧٢، والمجازات النبوية: ٤٦ - ٤٧.
(٢) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٩، فما بعدها.
(٣) ص: ٧٥. (٤) المائدة: ٦٤.

وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيلِ، حَتَّى تَطلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»(١).

وتأولها أهل التأويل على أن اليد مجاز في النعمة أو القدرة(٢).

ورفض ابن القيم هذا التأويل ورده في كتاب الصواعق من عشرين وجهًا(٣) منها:

- أن الأصل الحقيقة، فدعوى المجاز مخالفة للأصل، وأن ذلك خلاف الظاهر.

- أن اطراد لفظ اليد في موارد الاستعمال، وتنوعه يمنع المجاز، ألا ترى إلى قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ و﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ و﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(٤) فلو كان مجازًا في القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ (اليمين)، وقوله ﷺ: «وَكِلْتَا يَدَيهِ يَمينٌ»(٥)، وقوله ﷺ: «يَقْبِضُ اللهُ سَمَاوَاتِهِ بِيَدِهِ، وَالأَرْضَ بِيَدِهِ الأُخرَى، ثُمَّ يَهُزُّهُنَّ، ثَمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ»(٦) فهنا هز، وقبض، وذكر يدين.

- أن اقتران لفظ الطي، والقبض، والإمساك باليد، يصير المجموع حقيقة، هذا في الفعل، وهذا في الصفة، بخلاف اليد المجازية؛ فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة، بل ما يدل على المجاز، كقوله: له عندي يد، وأما إذا قيل: قبض بيده، وأمسك بيده، فهذا لا يكون إلا حقيقة.

---

(١) صحيح مسلم: (٢٧٥٩).
(٢) ينظر: أصول الدين: ١١١، والإرشاد: ١٤٦، وشرح الأصول الخمسة: ١٥٢، ومتشابه القرآن: ٢٣١، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٨.
(٣) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٧٠ - ٣٧٦.
(٤) الزمر: ٦٧.
(٥) صحيح مسلم :) ١٨٢٧).
(٦) صحيح البخاري: (٧٤١٢)، وصحيح مسلم: (٢٧٨٨).

وإنما أتي هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك، فهذا إن صلح في قوله: لولا يد لك لم أجزك بها، فإنه لا يصلح في ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [1] وفي حديث: «وَإِنَّ اللهَ لَم يُبَاشِر بيدِهِ - أَو لَم يَخلُق بِيدِهِ - إلا ثَلاثًا: خَلَقَ آدَمَ بِيدِهِ، وَغَرَسَ جَنَّةَ عَدنٍ بِيدِهِ، وَكَتَبَ التَورَاةَ بِيدِهِ» [2] أفيصح في عقل، أو نقل، أو فطرة، أن يقال: لم يخلق بقدرته، أو بنعمته إلا ثلاثًا.

- أن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية، بل يستعمل مفردًا أو مجموعًا.

- أن قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ يأبى حمل الكلام على القدرة؛ إذ إنه نسب الخلق إليه، ثم عدى الفعل إلى اليد، ثم ثناها ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك: كتبت بالقلم. فمثل هذا النص صريح لا يحتمل المجاز بوجه، بخلاف ما لو قال: عملت أيدينا فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الباء.

- أن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد، فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال: كف، لا للنعمة ولا للقدرة، ولا أصبع، ولا يمين، وهذا إذا قيل فإنه ينفي المجاز، ويثبت الحقيقة.

- أن يد القدرة تستعمل إذا كانت مجردة عن الإضافة، وعن التثنية، وعن نسبة الفعل إليها، فيقال: لفلان عندي يد، ولولا يد له عندي، ولا

(١) العنكبوت: ٤٨.
(٢) الأسماء والصفات: ٣١٨.

يقولون: يده أو يداه عندي.

- أن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة، فلا بد أن يقترن باللفظ ما يدل على ذلك؛ ليحصل المراد، فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز.

- أنّ يد القدرة والنعمة لا تستعمل إلا في حق من له يد حقيقية.

- أن توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها وهم باطل، وليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها، ويد تقبض الأرضين السبع، ولا أصبع توضع عليها الأرض، فلو كان في المخلوقات يد وأصبع يد هذا شأنها؛ لكان لكم عذر ما.

- أن هذه الألفاظ كلفظ اليدين، إما أن يكون لها معنى، وإما أن تكون ألفاظًا مهملة لا معنى لها، والثاني ظاهر الاستحالة، وإذا لم يكن بد من إثبات معنى لها، فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات.

- أن اليد بحسب ما أضيفت إليه، فـ (يد الحائط، ويد البعير، ويد الملك، والجن) كلٌّ يدُه من جنسه، وكذلك يد الإنسان، وكل ذلك حقيقة بحسبه، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها وتنوعت بتنوع المضاف إليه، فإذا قيل: يد الله ووجهه وسمعه ونحوها كان ذلك حقيقة، والمضاف فيه بحسب المضاف إليه.

مما سبق يتبين أن ابن القيم يثبت هذه الصفة لله عز وجل على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى.

٢ - صفة الوجه:

وردت آيات في القرآن الكريم تبين أن لله وجهًا، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [(١)]، وقد أوّل أهل التأويل هذه الصفة على معانٍ أخرى منها[(٢)]:

١ - أن لفظ الوجه زائد، والتقدير: ويبقى ربك.

٢ - أن الوجه بمعنى الذات.

٣ - أن المراد بالوجه قبلة الله، أو ثوابه وجزاؤه.

ورفض ابن القيم هذه التأويلات، فقال: «وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم من أن يجعلنا من أهلها»[(٣)]، وأبطلها من عدة وجوه[(٤)] منها:

- أن المجاز لا يمتنع نفيه، فلو طبقناه هنا لكان تكذيبًا. وهو خلاف الأصل والظاهر.

- قولهم: إن الوجه صلة[(٥)] كذب على الله وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها، ودلل ابن القيم على عدم زيادتها بما نقله عن «الخطابي والبيهقي وغيرهما، قالوا: لما أضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه فقال: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[(٦)] دل على أن ذكر الوجه ليس بصلة، وأن قوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ صفة للوجه، وأن الوجه صفة للذات»[(٧)] والمتأمل في رفع قوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ عند ذكره الوجه،

(١) الرحمن: ٢٧.
(٢) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٨٦، والإبانة: ٥٣، والإرشاد: ١٤٦، فمابعدها، وشرح الأصول الخمسة: ١٥١، والفصل في الملل: ٢/ ٣٤٧-٣٤٨، وعدة الأكياس في شرح معاني الأساس: ١/ ١٨٤-١٨٥.
(٣) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٨٦.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٣٨٦، فما بعدها.
(٥) يقصد بالصلة: الزيادة.
(٦) الرحمن: ٧٨.
(٧) مختصر الصواعق: ٢/ ٣٨٧.

وجره في قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾[1] يدرك حقيقة ذلك.

- أنه لا يعرف في اللغة أن وجه الشيء ذاته ونفسه، وإنما الوجه بحسب ما يضاف إليه، فوجه الحائط أحد جانبيه، وكذا وجه الكعبة فهذا وجه حقيقة بحسب جنسه، وكذلك وجه الثوب، ووجه النهار يعني أوله. والوجه في اللغة مستقبل كل شيء؛ لأنه أول ما يواجه منه، وهو في كل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان زمنًا، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى من ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[2] كان وجهه سبحانه وتعالى كذلك.

- أن حمل الوجه على الثواب المنفصل باطل؛ إذ اللغة لا تحتمله، والثواب مخلوق وقد استعاذ النبي ﷺ بوجه الله[3]، والرسول لا يستعيذ بمخلوق، وأيضًا فإن الرسول ﷺ سأل ربه لذة النظر إلى وجهه، والشوق إلى لقائه[4]، ولم يكن يسأل لذة النظر إلى الثواب.

- أن الوجه ورد مضافًا إلى الله في جميع موارده، والمضاف إلى الله نوعان: أعيان كـ (بيت الله، وناقة الله)، وأوصاف لا تقوم بنفسها كـ (علم الله) ونحوها، والأولى إضافة تشريف وتخصيص، والثانية إضافة صفة لموصوف، ومن الثاني إضافة الوجه إلى الله سبحانه وتعالى.

- أن الوجه فسر بالقبلة في موضع واحد لا غير، وهو قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾[5] فلو سلم به هنا فإنه لا يصلح في

---

(١) الرحمن: ٧٨. (٢) الشورى: ١١.
(٣) ينظر: صحيح البخاري: (٧٤٠٦)، وصحيح مسلم: (٢٧١٧).
(٤) ينظر: سنن النسائي: (١٣٠٤). (٥) البقرة: ١١٥.

غيره، على أن الصحيح - عند ابن القيم - في الآية السابقة أنه لا يمتنع أن يراد به وجه الرب كنظائره، يوضحه أنه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة، ولا شرعًا، ولا عرفًا، بل القبلة لها اسم يخصها، والوجه له اسم يخصه، فلا يدخل أحدهما على الآخر. نعم القبلة تسمى وجهة، كما قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (١) وقد تسمّى جهة، وأصلها وجهة بحذف فائها كزنة وعدة، وإنما سمّيت قبلة ووجهة؛ لأن الرجل يقابلها ويواجهها، وأما تسميتها وجهًا فلا عهد به.

- أن حمل الوجه في الآية على الجهة والقبلة، إما أن يكون هو ظاهر الآية، أو يكون خلاف ظاهر الآية، ويكون المراد بالوجه وجه الله حقيقة؛ لأن الوجه إنما يراد به الجهة والقبلة إذا جاء مطلقًا غير مضاف إلى الله، كما جاء في حديث الاستسقاء: «فَلَم يَقْدُمْ أَحَدٌ مِن وَجهٍ مِن الوُجُوهِ إِلّا أَخبَرَ بِالجُودِ»(٢) أو يكون ظاهر الآية الأمرين كليهما ولا تنافي بينهما، أو تكون الآية مجملة محتملة للأمرين، وغاية ما ذكرناه أن يكون الوجه لفظًا مشتركًا قد استعمل في هذا تارة، وفي هذا تارة، فمن أين يلزم من ذلك أن يكون وجه الرب - ذو الجلال والإكرام - مجازًا. وإن كان الثاني فالأمر ظاهر. وإن كان الثالث فلا تنافي بين الأمرين.

ب. الصفات الفعلية:

١ - صفة الاستواء:

تعد صفة الاستواء من أكثر الصفات التي كثر فيها الكلام والبحث، وقد

---

(١) البقرة: ١٤٨.

(٢) صحيح البخاري: (١٠٣٣).

وردت هذه الصفة في سبعة مواضع من القرآن الكريم[(١)] كلها تصف الباري سبحانه وتعالى بأنه مستو على عرشه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[(٢)]، وتأول أهل التأويل الاستواء في الآية على عدة وجوه منها:

- أن استوى في هذه الآيات بمعنى استولى، قال القاضي عبدالجبار: «إن المراد بالاستواء هو الاستيلاء»[(٣)]، وقال: «الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر[(٤)]:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنا عَلَيْهُمُ   تَرَكْناهُمُ صَرعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ

وقال آخر[(٥)]:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِراقِ   مِن غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهراقِ»[(٦)].

وقد رفض ابن القيم هذا التأويل ورده من اثنين وأربعين وجهًا[(٧)] في كتابه (الصواعق المرسلة)، منها:

- أن لفظ الاستواء في كلام العرب نوعان: مطلق ومقيد، فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف، نحو: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾[(٨)] وهذا معناه: كمل

(١) الأعراف: ٥٤، يونس: ٣، الرعد: ٢، طه: ٥، الفرقان: ٥٩، السجدة: ٤، الحديد: ٤.
(٢) طه: ٥.
(٣) متشابه القرآن: ١/ ٣٥١.
(٤) تفسير الطبري: ٣/ ٢٧٨، وتفسيرالبحر المحيط: ١/ ١٦٥.
(٥) ينسب البيت للأخطل، وليس في ديوانه، وهو من غير نسبة في: الصحاح: ٦/ ٢٣٨٥، واللسان: ١٤/ ٤١٤، وتاج العروس: ١٩/ ٥٥١.
(٦) شرح الأصول الخمسة: ١٥١.
(٧) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٥٧، فما بعدها.
(٨) القصص: ١٤.

وتم، وأما المقيد: فثلاثة أضرب (أحدها) مقيد بإلى نحو ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (١)، واستوى فلان إلى السطح، وهذا بمعنى العلو والارتفاع، و (الثاني) مقيد بعلى كقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ (٢)، وهذا أيضًا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة، و (الثالث) المقرون بواو مع التي تعدي الفعل إلى المفعول معه، نحو: استوى الماء والخشبة، بمعنى ساواها. وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم، ليس فيها معنى استولى البتة.

- أن أئمة اللغة - المعتد بقولهم - لم ينقلوا هذا المعنى، وإنما قاله متأخرو النحويين ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية.

- أن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلاً عن السابقين، وإنما قالوه استنباطًا، وحملاً منهم لِلَفظة استوى على استولى، واستدلوا بالبيت المذكورآنفًا:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِراقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْراقِ

- أن أكابر أئمة اللغة(٣) لم يفسروا لفظ استوى بمعنى استولى ومنهم أبو عبيدة، والفراء، إذ فسراه بـ (صعد)، وفسره ثعلب بـ (علا)، بل أنكر ابن الأعرابي ذلك وقد سُئل: هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا تعرف العرب ذلك، وقال له رجل: ما معنى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ (٤)؟، فقال: هو على عرشه كما أخبر، فقال: يا أبا عبدالله إنما معناه استولى، فقال: اسكت، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن

---

(١) البقرة: ٢٩. (٢) الزخرف: ١٣.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة: ١٣/ ٨٥، والتمهيد: ٧/ ١٣٢، فما بعدها، واجتماع الجيوش: ٢٦٥. (٤) طه: ٥.

يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل: استولى، كما قال النابغة[(١)]:

إِلَّا لِمِثْلِكَ أَو مَنْ أَنْتَ سَابِقُهُ
سَبْقَ الجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الأَمَدِ

«وقال محمد بن النضر: سمعت ابن الأعرابي - صاحب اللغة - يقول: أرادني ابن أبي داود أن أطلب له في بعض لغات العرب ومعانيها ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[(٢)]، استوى بمعنى استولى فقلت له: والله ما يكون هذا، ولا وجدته»[(٣)]، وجاء عن الخليل[(٤)]: استوى إلى السماء ارتفع.

- اطراد الاستواء في القرآن دون الاستيلاء.

- أن لفظ الاستيلاء والاستواء لفظان متغايران، ومعنيان مختلفان، فحمل أحدهما على الآخر وصفًا أو استعمالاً كذب، وليس لهم إلا البيت المصنوع.

- أن الإجماع منعقد على أن الاستواء حقيقة لا مجاز، إذ نقل هذا الإجماع أبو عمر الطلمنكي، وذكر نحوه تلميذه ابن عبدالبر[(٥)].

---

(١) ديوان النابغة: ١٣. (٢) طه: ٥.
(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية: ٢٦٥، وينظر: الأسماء والصفات: ٤١٥، ولسان العرب: ١٤/ ٤١٤.
(٤) ينظر: التمهيد: ٧/ ١٣٢، فقد نقل ابن عبدالبر عن النضر بن شميل قوله: حدثني الخليل - وحسبك بالخليل - قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي - وكان من أعظم من رأيت - فإذا هو على سطح، فسلمنا عليه، فرد علينا السلام، وقال لنا: استووا، فبقينا متحيرين، ولم ندر ما قال، قال: فقال لنا أعرابي إلى جانبه: إنه أمركم أن ترتفعوا. قال الخليل: هو من قول الله عز وجل ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ فصعدنا إليه.
(٥) ينظر: التمهيد: ٧/ ١٢٨ - ١٢٩.

وذكر ابن القيم قول القرطبي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾(١) أن السلف الأُوَلَ لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى حقيقة وإنما جهلوا كيفية الاستواء كما قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول(٢).

ونقل ابن القيم قول الأشعري في الاستواء، فقال: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟، قيل: نقول له: إن الله تعالى مستو على عرشه، كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾، وساق الأدلة على ذلك ثم قال: قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾(٣) أنه استولى وملك وقهر، وجحدوا أن يكون على عرشه كما قال أهل الحق»(٤).

- أنه إذا دار الأمر بين تحريف لغة العرب وحمل لفظها على معنى لم يعهد استعماله فيه البتة، وبين حمل المضاف المألوف حذفه كثيرًا إيجازًا واختصارًا، فالحمل على حذف المضاف أولى، وهذا البيت الذي ذكروه كذلك، فإنا إن حملنا لفظ استوى فيه على استولى حملناه على معنى لم يعهد استعماله فيه، وإن حملناه على حذف المضاف - وتقديره: قد استوى على سرير العراق - حملناه على معهود مألوف.

- أنه لو أريد المجاز لذكرت القرينة.

---

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي: ٧/٢١٩ - ٢٢٠، ومختصر الصواعق: ٢/٣٥٧، واجتماع الجيوش: ١٠٣.

(٣) طه: ٥.

(٤) مختصر الصواعق: ٢/٣٥٩، وينظر: الإبانة: ١١٩، فما بعدها.

ومما سبق يتبين أن ابن القيم رفض تأويل هذه الصفة وأثبتها لله تعالى بدون تمثيل.

٢ - صفة المجيء:

وردت صفة المجيء في كتاب الله غير مرة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [١].

وتأولها أهل التأويل بمجيء أمره، أو مَلَك[٢]، قال القاضي عبدالجبار: «والمجيء لا يتصور إلا من الأجسام، والأصل في الجواب عن ذلك أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره، جريًا على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه»[٣].

ورفض ابن القيم هذا التأويل وأبطله من عشرة أوجه، منها[٤]:

- أن إضمار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم وادعاء حذف ما لا دليل عليه يفتح المجال لكل مبطل في تصحيح باطله.

- أن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف، بل الكلام مستقيم تام المعنى بدون إضمار، وإضماره خلاف الأصل، بل إن في السياق ما يبطل هذا التقدير؛ إذ عطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه وتعالى، فقال ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ [٥] وهذا يدل على تغاير المجيئين وأن

---

(١) الفجر: ٢٢.
(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ١٥٣، والإرشاد: ١٥٠، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة: ١٥٣.
(٤) ينظر: مختصر الصواعق: ٢/ ٣٣٩، فما بعدها.
(٥) الفجر: ٢٣.

مجيء الله حقيقة كما أن مجيء الملك حقيقة، وكذلك قوله ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾ [(١)] ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك، فقسم ونوع، ومع هذا التقسيم والتنويع يمتنع أن يكون القسمان واحدًا.

- اطراد نسبة المجيء إليه تعالى دليل على الحقيقة، وإنما يصار إلى المجاز عند تعذر الحمل على الحقيقة.

- أنه لو صرح بهذا المحذوف لم يحسن وكان كلامًا ركيكًا.

ومما سبق يتبين أن ابن القيم رفض تأويل هذه الصفة، وأثبتها لله على الوجه اللائق به سبحانه.

ونخلص في نهاية هذا المبحث إلى أن ابن القيم قرر منهج السلف في إثبات أسماء الله وصفاته على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى من غير تحريف ولا تأويل ولا تمثيل، وهو المنهج الذي رجع إليه كثير من المتكلمين في آخر أمرهم، قال الجويني - عند موته -: «لقد خضت البحر الخضم وخلّيت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنذا أموت على عقيدة أمي أو قال: على عقيدة عجائز نيسابور»[(٢)]، وقال الشهرستاني[(٣)]:

لَعَمْري لَقَدْ طفْتُ المَعَاهدَ كُلَّها ... وَسَيَّرْتُ طَرْفِي بَيْنَ تِلْكَ المَعَالِمِ
فَلَمْ أَرَ إلا وَاضِعًا كَفَّ حَائِرٍ ... عَلَى ذَقَنٍ أو قَارِعًا سِنَّ نَادِمِ

---

(١) الأنعام: ١٥٨.
(٢) سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٤٧١، وينظر: مختصر الصواعق: ١/ ٢١.
(٣) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٤.

وقال الرازي: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[(١)]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[(٢)]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[(٣)]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾[(٤)] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[(٥)].

وذكر أبياتًا من الشعر، فقال[(٦)]:

نِهَايَةُ إِقْدَامِ العُقُولِ عِقَالُ   وأَكْثَرُ سَعْيِ العَالَمِينَ ضَلالُ
وأَرْوَاحُنَا في وَحْشَةٍ مِن جُسُومِنا   وغَايَةُ دُنْيَانَا أَذًى وَوَبَالُ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِن بَحْثِنا طُولَ عُمْرِنا   سِوى أَن جَمَعْنا فِيهِ قِيلَ وقَالُوا

ولعل النماذج السابقة توضح بجلاء موقف ابن القيم من التأويل في أسماء الله وصفاته، ولأهمية هذه المسألة وعناية ابن القيم بها نجده يتوسع في إيضاح التأويل، وإزالة ما علق به من لبس؛ إذ وظفته الفرق الكلامية لخدمة مذاهبها متكئة على اللغة أحيانا كثيرة؛ لذا انبرى ابن القيم مدافعًا ورادًا التأويلات المتعسفة للنصوص كما سبق.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

---

(١) طه: ٥.
(٢) فاطر: ١٠.
(٣) الشورى: ١١.
(٤) طه: ١١٠.
(٥) سير أعلام النبلاء: ٢١/ ٥٠١، وينظر: مجموع الفتاوى: ٤/ ٧٢، ومختصر الصواعق: ١/ ٢١.
(٦) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٧.

الفصل الثالث

موقف ابن القيم من التأويل النحوي

المبحث الأول:

موقف ابن القيم من الحذف والإضمار

المبحث الثاني:

موقف ابن القيم من الحمل على غير الظاهر

المبحث الثالث:

موقف ابن القيم من الأصل النحوي

المبحث الرابع:

التأويل في مسائل أخرى

المبحث الأول:

موقف ابن القيم من الحذف والإضمار

مر بنا الفرق بين الحذف والإضمار والاستتار في الفصل الأول، عند الحديث عن الحذف مظهرًا من مظاهر التأويل، فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

ولقد كان لابن القيم موقف واضح من الحذف والإضمار، من حيث كثرته وقلته؛ إذ لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة، أو أن يدل عليه دليل، قال: «التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون التقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير مفيد ولا يحتاج إليه، وهو خلاف الأصل»[(١)]، ويظهر من النص السابق أن ابن القيم يضيق مفهوم الحذف، فهو يتمسك بالأصل في هذا الباب، ومع ذلك قبل بعض المحذوفات؛ لأن الكلام لا يصح إلا بها؛ ولأنها تعزز المعنى وتقويه.

وسنحاول أن نتعرف هذا الموقف، قبولاً أو ردًا، من خلال المطالب الآتية:

- المطلب الأول: الحذف والإضمار في الأسماء:

سنحاول أن نتعرف موقف ابن القيم في هذا النوع من خلال الآتي: -

١ - الحذف في مسائل المبتدأ والخبر:

استحسن ابن القيم مذهب سيبويه[(٢)] في حذف المبتدأ والخبر في قوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾[(٣)]، فقال: «ومنه تأويل سيبويه في قوله

---

(١) مختصر الصواعق: ٣٣٤، وينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٢٦.

(٢) ينظر: الكتاب: ١/ ١٩٥.

(٣) محمد: ٢١.

تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌۚ﴾ ، فإنه قدره: طاعة أمثل، وقول معروف أشبه وأجدر بكم، وهذا أحسن من قول بعضهم: إن المسوغ للابتداء بها هاهنا العطف عليها؛ لأن المعطوف عليها موصوف، فيصح الابتداء به، وإنما كان قول سيبويه أحسن؛ لأن تقييد المعطوف بالصفة لا يقتضي تقييد المعطوف عليه بها، ولو قلت: طاعة أمثل لساغ ذلك، وإن لم يعطف عليها»(١).

ويبدو لي أن سيبويه لم يستحسن في الآية حذف المبتدأ والخبر معًا، كما فهمه ابن القيم من قول سيبويه: «فإما أن يكون أضمر الاسم وجعل هذا خبره، كأنه قال: أمري طاعة وقول معروف، أو يكون أضمر الخبر فقال: طاعة وقول معروف أمثل»(٢)، فعلى تقدير سيبويه العبارة جملة واحدة، إما أن تكون على حذف المبتدأ، والتقدير (أمري طاعة وقول معروف)، وإما أن تكون على حذف الخبر، والتقدير (طاعة وقول معروف أشبه وأجدر)، وعلى هذا التقدير الأخير حدث فيها عطف على المبتدأ الذي أخبر عنه بالخبر المحذوف.

أما على تقدير ابن القيم فالعبارة جملتان (طاعة أمثل، وقول معروف أشبه وأجدر)، ونسب هذا التأويل إلى سيبويه، ولم يقله سيبويه، والعجيب أن ابن القيم جعل هذا التقدير - الذي قدّره ونسبه إلى سيبويه - أحسن من قول بعضهم: إن المسوغ للابتداء بالنكرة هنا العطف عليها، مع أن ظاهر كلام سيبويه المذكور آنفًا يقضي بذلك.

ومن ذلك إجازته حذف الخبر وسد الفاعل مسده إذا اعتمد المبتدأ

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٨٩ - ٣٩٠، وينظر: الكتاب: ١/ ١٩٥.
(٢) الكتاب: ١/ ١٩٥.

الوصف على نفي أو استفهام على شرط البصريين، كما سنناقشه عند الحديث عن الأصل النحوي فيما بعد[١].

ومن ذلك إجازته حذف متعلق الخبر، إذا كان الخبر شبه جملة، على رأي البصريين، فقال عن هذا المتعلق: «إذا كان واقعًا موقع الخبر، وليس هو نفسه خبرًا، كالظرف والمجرور، فإنه واقع موقع مشتق متحمل للضمير، وهو إما مفرد وإما جملة. وأكثر النحاة يقدرونه بمفرد مشتق؛ نظرًا إلى أن الأصل في الخبر أن يكون مفردًا، فتقديره كذلك موافق للأصل»[٢].

وقد اختلف البصريون[٣] في تقدير المحذوف، أفعل هو أم اسم فاعل؟، وعدُّه اسم فاعل أولى عند ابن القيم[٤]؛ لأمور منها: أن الأصل في الخبر أن يكون مفردًا؛ ولأنه إنما قدر للضرورة، والضرورة تزول بالمفرد، ولأنه قدر للتعليق، والتعلق يكفي فيه الإفراد، ولأنه يقع في موضع لا يصح فيه تقدير الجملة نحو: أما عندك فزيد، وأما في الدار فعمرو، و (أمّا) لا يليها إلا اسم مفرد، قال ابن القيم: «وكشف الغطاء عن هذه المسألة أن يقال: الجار هنا لا يتصور تعليقه بفعل محض، إذ الفعل المحض ما دل على حدث وزمان، ودلالته على الزمان ببنيته، فإذا لم يكن له وجود في اللفظ، لم يكن له بنية تدل على الزمان، مع أن الجار لا تعلق له بالزمان ولا يدل عليه، إنما هو في أصل وضعه لتقييد الحدث، وجره إلى الاسم على وجه ما من الإضافة، فلا تعلق له إلا بالحدث. والحدث الذي هو المصدر لا يمكن تقديره هاهنا؛ لأنه

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٣٤، وص١٧٣ من هذا البحث.

(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٠.

(٣) ينظر: الإنصاف: ١/ ٢٤٥، ومغني اللبيب: ٤١٥، وهمع الهوامع: ١/ ٣٢١، فما بعدها، ونظريةالعامل: ١٠٥.

(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٤٠.

خبر المبتدأ، والمبتدأ ليس هو الحدث، فبطل أن يكون التقدير: زيد استقرار في الدار، وبطل أيضا بما تقدم أن يكون التقدير: زيد استقر في الدار... وإذا بطل القسمان - أعني إضمار المصدر والفعل - لم يبق إلا القسم الثالث وهو إضمار اسم الفاعل»(١).

ويبدو لي أن المسألة لا تحتاج إلى تقدير الفعل أو اسم الفاعل، بل إنّ شبه الجملة هنا هو الخبر، وهو مذهب يريحنا من تكلف التقدير، وهو أسهل وأيسر على المتعلمين ولا سيما في مراحل ما قبل التخصص، وهو مذهب ابن جني(٢)، وابن مضاء(٣)، وغيرهم(٤)، قال ابن هشام: «وزعم الكوفيون وابنا طاهر وخروف أن لا تقدير في نحو: زيد عندك، وعمرو في الدار»(٥).

ومن مسائل الحذف حذف الرابط بين المبتدأ والخبر، إذ يرى أكثر النحويين أن الخبر المفرد المشتق والجملة، لا بد فيهما من تقدير الرابط، نحو: (زيد ذاهب)، و (السمن منوان بدرهم)، أي: منوان منه بدرهم(٦).

ووافق ابن القيم النحويين في هذه المسألة، فقال: «خبر المبتدأ إما مفرد وإما جملة، فإن كان جملة فإما أن يكون نفس المبتدأ أو غيره، فإن

(١) المصدر السابق: ٢/ ٤٠ - ٤١.
(٢) ينظر: اللمع: ٧٥، وهمع الهوامع: ١/ ٣٢٢.
(٣) ينظر: الرد على النحاة: ٨٧.
(٤) ينظر: مغني اللبيب: ٤١٥، والتأويل النحوي: ٢/ ١٠٢٣، والجهود النحوية للعثيمين: ٩٧.
(٥) مغني اللبيب: ٤١٥.
(٦) ينظر: شرح ابن عقيل: ١/ ٢٠٣، وتعليق الفرائد: ٣/ ٨٥، فما بعدها، وشرح التصريح: ١/ ١٦٢.

كان نفس المبتدأ لم يحتج إلى رابط يربطها به؛ إذ لا رابط أقوى من اتحادهما، نحو: (قولي الحمد لله)، وإن كانت غير المبتدأ، فلا بد فيها من رابط يربطها بالمبتدأ؛ لئلا يتوهم استقلالها وانقطاعها عن المبتدأ؛ لأن الجملة كلام قائم تام بنفسه»(١)، وذكر ابن القيم أن من هذه الروابط الضمير، واسم الإشارة.

أما إذا كان الخبر مفردًا مشتقًا أو جامدًا، فقد رفض ابن القيم تقدير الرابط في غير المشتق، ورأى أن اتحادهما أعظم رابط، فقال: «وأما المفرد فقد اشتهر على ألسنة النحاة أنه إن كان مشتقًا فلا بد من ضمير يربطه بالمبتدأ، وإن كان جامدًا لم يحتج إلى ضمير، وبعضهم يتكلف تأويله بالمشتق، وهذا موضع لابد من تحريره، فنقول: الخبر المفرد لما كان نفس المبتدأ، كان اتحادهما أعظم رابط يمكن، فلا وجه لاشتراط الرابط بعد هذا أصلاً، فإن المخاطب يعرف أن الخبر مسند إلى المبتدأ وأنه هو نفسه. ومن هنا يعلم غلط المنطقيين في قولهم: إنه لا بد من الرابط إما مضمرًا، وإما مظهرًا، وهذا كلام من هو بعيد من تصور المعاني وارتباطها بالألفاظ»(٢).

وذكر ابن القيم أن الضمير في الخبر المفرد المشتق إنما قدر؛ لأن الاسم المشتق كالفعل في المعنى فلا بد له من فاعل ظاهر أو مضمر، فقولهم: زيد ذاهب، مثل قولهم: زيد يذهب في تحمل الضمير(٣).

ومن مسائل الحذف أيضًا حذف العائد المنصوب من جملة الخبر، فقد

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٣٧.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٣٨ - ٣٩.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٣٨ - ٣٩.

أجازه قوم ومنعه آخرون(١).

ومن شواهد ذلك ما أنشده سيبويه(٢):

قَدْ أَصْبَحَت أُمُّ الخِيَارِ تَدَّعِي عَلَيَّ ذَنْبًا كُلُّه لَمْ أَصْنَعِ

فقد أنشده برفع (كلُّه) واستقبحه لحذف الضمير العائد من الخبر، أما المانعون لذلك فأنشدوه منصوبًا فقالوا: كلَّه لم أصنع، قال ابن القيم: «والصواب إنشاده بالرفع محافظة على النفي العام الذي أراده الشاعر وتمدح به عند أم الخيار، ولو كان منصوبًا لم يحصل له مقصوده من التمدح، فإنه لم يفعل ذلك الذنب ولا شيئًا منه، بل يكون المعنى لم أفعل كل الذنب بل بعضه، وهذا ينافي غرضه، ويشهد لصحة قول سيبويه قراءة ابن عباس(٣) في سورة الحديد: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰۚ﴾(٤)، فهذا يدل على أن حذف العائد جائز، وأنه غير قبيح، ومن هذا - على أحد القولين - ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾(٥)، أجاز الزجاج أن تكون الجملة ابتدائية، وقد حذف العائد من يستعجل، وتقديره: يستعجله منه المجرمون، كما يحذف من الصلة والصفة والحال إذا دل عليه دليل، ودعوى قبح حذفه من الخبر مما لا دليل عليها»(٦).

(١) ينظر: تفسيرالبحر المحيط: ٨/ ٢١٩، ومغني اللبيب: ٤٧٢، وهمع الهوامع: ١/ ٣١٧.

(٢) ينسب البيت لأبي النجم العجلي، ينظر: الكتاب: ١/ ١٣٨، وهمع الهوامع: ١/ ٣١٧.

(٣) الرفع في (وكلٌّ وعد الله) قراءة ابن عامر. ينظر: الكشف: ٢/ ٣٠٧، وإتحاف فضلاء البشر: ٤٠٩.

(٤) الحديد: ١٠.

(٥) يونس: ٥٠.

(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٢٣٤، وينظر رأي الزجاج في معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٤.

٢ - إضمار الفاعل:

عدّ ابن القيم فعل الواحد مستغنيًا عن علامة الإضمار؛ لأن السامع يعلم أن له فاعلاً؛ ولأن الفعل يدل على فاعل مطلق، قال ابن القيم: «إنما ظهرت علامة التثنية والجمع في الفعل دون علامة الواحد؛ لأن الفعل يدل على فاعل مطلق، ولا يدل على تثنية ولا جمع؛ لأنهما طارئان على الإفراد وهو الأصل، ففعل الواحد مستغن عن علامة الإضمار، لعلم السامع أن له فاعلاً، ولا كذلك في التثنية والجمع؛ لأن السامع لا يعلم أن الفاعل مثنى ولا مجموع، فإن قيل: فما معنى استتار الضمير في الفعل، وهو حروف مركبة من حركات اللسان، فكيف يستتر فيها شيء أو يظهر؟، قيل: أكثر ألفاظ النحاة محمول على الاستعارة والتشبيه والاتساع، إذ مقصودهم التقريب على المتعلمين، والتحقيق أن الفاعل مضمر في نفس المتكلم، ولفظ الفعل متضمن له دال عليه واستغنى عن إظهاره لتقدم ذكره، وعبّر عنه بلفظ المضمر ولم يعبّر عنه بمحذوف؛ لأن المضمر هو المستتر فهو مضمر في النية، مخفي في الخلد، والإضمار هو الإخفاء»[١]، ولا فرق - عند ابن القيم - بين الاستتار والإضمار، وقد عدّ الاستتار خاصًا بالضمائر التي لا تظهر في الاستعمال، ولها اعتبار في الأصول المتصورة، على أن ثمة فرقًا بين حذف الضمائر واستتارها - عند ابن القيم - قال ابن القيم: «فإن قيل: فهلا سمّوا ما حذفوه لفظًا وأرادوا نيته مضمرًا، مثل الغاية في قوله: الذي رأيت زيد، وما الفرق بينهما وبين زيد قام؟، قيل: الضمير في (زيد قام) لم ينطق به ثم حذف، ولكنه مضمر في الإرادة، ولا كذلك الضمير

(١) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٥.

المحذوف للعلم به؛ لأنه قد لفظ به في النطق ثم حذف تخفيفًا، فلما كان قد لفظ به ثم قطع من اللفظ تخفيفًا عبر عنه بالحذف، والحذف هو القطع من الشيء، فهذا هو الفرق بينهما»[(١)]. وقد رفض ابن القيم قول من يقول: إن الفعل لا يتحمل الضمير، فقال: «فإن قيل: وما الذي يدل على أن في الفعل ضميرًا؟... فإذا قلت: زيد قام، فإن هذا اللفظ لا ضمير فيه يستمع، فدعوى تحمله للضمير دعوى محضة، قيل: الذي يدل على أن فيه الضمير تأكيدهم له، وعطفهم عليه، وإبدالهم منه، كقولك في التأكيد: إن زيدًا سيقوم نفسه، برفع (نفس)، وفي العطف كقوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣ وَٱمْرَأَتُهُۥ﴾[(٢)]، فامرأته رفع عطفًا على الضمير في ﴿سَيَصْلَىٰ﴾ وفي الإبدال قولك: إن زيدًا يعجبني علمه، على أن يكون علمه بدل اشتمال»[(٣)].

٣ - الحذف في المفاعيل:

ذكر ابن القيم حذف المصدر في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾[(٤)]، فقال: «فسلامًا هنا صفة لمصدر محذوف هو القول نفسه، أي: قالوا قولاً سلامًا، أي: سدادًا وصوابًا وسليمًا من الفحش والخنا، ليس مثل قول الجاهلين الذين يخاطبونهم بالجهل»[(٥)].

ومن ذلك ما مر بنا في حذف العائد المنصوب من جملة الخبر[(٦)]، في

(١) المصدر السابق: ١/١٣٥.
(٢) المسد: ٣ - ٤.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/٣٨ - ٣٩.
(٤) الفرقان: ٦٣.
(٥) بدائع الفوائد: ١/٣٩٨.
(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط: ٨/٢١٩، ومغني اللبيب: ٤٧٢، وهمع الهوامع: ١/٣١٧.

قول الشاعر (كله لم أصنع) وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [(١)]، وقوله تعالى: ﴿مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [(٢)].

وقال ابن القيم: «قد يتعدى الفعل بنفسه إلى مفعول وإلى آخر بحرف الجر، ثم يحذف المفعول الذي وصل إليه بنفسه لعلم السامع به، ويبقى الذي وصل إليه بحرف الجر، كما قالوا: نصحت لزيد، وكلت له، ووزنت له، وشكرت له، المفعول في هذا كله محذوف، والفعل واصل إلى الآخر بحرف الجر، ولا يسمع قولهم أربعة أفعال تتعدى بنفسها تارة، وبحرف الجر أخرى، ويذكرون هذه، فإنه كلام مجرد عن تحقيق، بل المفعول في الحقيقة محذوف»[(٣)]، وذكر ابن القيم أن (نصحت له) مأخوذ من نصح الخيّاط الثوب، إذا أصلحه، ثم استعير في الرأي، بمعنى نصحت له رأيه، أي: أخلصته وأصلحته له، ومنه التوبة النصوح، وكذلك شكرت، فأصلها شكرت لزيد إحسانه وفعله، ثم تحذف المفعول فتقول: شكرت لزيد[(٤)].

ومن ذلك قوله: «وأما (سمع لمن حمده) فقال السهيلي: مفعول سمع محذوف؛ لأن السمع متعلق بالأقوال والأصوات دون غيرها، فاللام على بابها إلا أنها تؤذن بمعنى زائد، وهو الاستجابة المقارنة للسمع»[(٥)]، ورفض ابن القيم الحذف هنا؛ لأن السمع هنا المراد منه سمع الإجابة وهذا يتعدى باللام، نحو: سمع الله لمن حمده؛ لتضمنه معنى استجاب له، ولا حذف

---

(١) النساء: ٩٥.
(٢) يونس: ٥٠.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٣١٢.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٣١٢-٣١٣.
(٥) المصدر السابق: ١/ ٣١٤، وينظر رأي السهيلي في نتائج الفكر: ٣٥٣.

هناك، وإنما هو مضمن، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [(١)]، قال ابن القيم: «ليست اللام لام المفعول - كما زعموا - ولا هي زائدة، ولكن (ردف) فعل متعد ومعموله غير هذا الاسم، كما كان مفعول (سمع) غير المجرور، ومعنى (ردف): تبع وجاء على الأثر، فلو حملته على الاسم المجرور لكان المعنى غير صحيح إذا تأملته، ولكن المعنى ردف لكم استعجالكم وقولكم؛ لأنهم قالوا: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ﴾ [(٢)]، ثم حذف المفعول الذي هو القول والاستعجال؛ اتكالاً على فهم السامع، ودلت اللام على الحذف لمنعها الاسم الذي دخلت عليه أن يكون مفعولاً»[(٣)].

٤ - حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه:

ذكر ابن جني[(٤)] أن في القرآن أكثر من ألف موضع لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وأنّ في الشعر منه ما لا يحصى، بل توسع ابن جني في ذلك فأجاز حذف المضاف مطلقًا، نحو: رأيت هندًا، وأنت تريد (غلام هند) خلافًا للنحويين الذين اشترطوا لجواز ذلك شرطين[(٥)]: هما وجود الدليل على المحذوف في السياق، وألا يكون المضاف إليه جملة، نحو: رأيتك يوم مات أخوك.

وقد أجاز ابن القيم حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا على إطلاقه - كما فهمه ابن جني - فقال ابن القيم: «حذف المضاف وإقامة

(١) النمل: ٧٢.
(٢) يونس: ٤٨.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٣١٤.
(٤) ينظر: الخصائص: ١/ ١٩٢.
(٥) ينظر: البرهان: ٣/ ١٤٦، فما بعدها.

المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادعاؤه مطلقًا، وإلا لالتبس الخطاب، وفسد التفاهم، وتعطلت الأدلة، إذ ما من لفظ أمر أو نهي أو خبر متضمن مأمورًا به ومنهيًا عنه ومخبرًا، إلا ويمكن على هذا أن يقدر له لفظ مضاف يخرجه عن تعلق الأمر والنهي والخبرية، فيقول الملحد في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[١] أي: معرفة حج البيت... وإنما يضمر المضاف حيث يتعين ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة، كما إذا قيل: أكلت الشاة، فإن المفهوم من ذلك أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يلبس، وكذلك إذا قلت: أكل فلان كبد فلان - إذا أكل ماله - فإن المفهوم أكل ثمرة كبده، فحذف المضاف هنا لا يلبس ونظائره كثيرة»[٢].

ويتضح من النص السابق أن ابن القيم يقف موقفًا وسطًا من حذف المضاف، فهو لا يقبله مطلقًا، وإنما إذا تعين وأصبح الكلام لا يصح إلا بتقديره.

ثم ذكر أمثلة لما لا يحوز وما يجوز - عنده - فمما لا يجوز أنه عَدّ حذف المضاف في أسماء الله وصفاته ضعيفًا جدًا، نحو: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[٣]، أي: وجاء أمر ربك ونحوها، فقد أنكر ابن القيم الحذف هنا بشدة؛ لأنّ ادعاءه يلبس الخطاب ويفسد التفاهم.

ورفض أن يكون قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٤] من هذا الباب، «وإن كان أكثر الأصوليين يمثلون به، فإن القرية اسم للسكان في مسكن مجتمع، فإنما تطلق القرية باعتبار الأمرين، كالكأس لما فيه من الشراب، والذنوب

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٦.

(٣) الفجر: ٢٢.

(٤) يوسف: ٨٢.

للدلو الملآن ماء، والخوان للمائدة إذا كان عليها طعام ونظائره، ثم أنهم لكثرة استعمالهم لهذه اللفظة ودورانها في كلامهم أطلقوها على السكان تارة، وعلى السكن تارة، بحسب سياق الكلام وبساطه، وإنما يفعلون هذا حيث لا لبس فيه، فلا إضمار في ذلك ولا حذف، فتأمل هذا الموضع الذي خفي على القوم مع وضوحه»(١)، وقال: «وحقيقة الأمر أن اللفظة(٢) موضوعة للساكن باعتبار المسكن، ثم قد يقصد هذا دون هذا، وقد يرادان معًا، فلا مجاز ولا حذف»(٣).

ومن ذلك رفضه حذف المضاف، مسلكًا من مسالك توجيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾(٤)، أي: «إن مكان الرحمة قريب من المحسنين، ثم حذف المكان وأعطى الرحمة إعرابه وتذكيره، ومن ذلك قول الشاعر حسان(٥):

يَسْقُونَ مَنْ وَرَدَ البَرِيصَ عَلَيْهِمُ ... بَرَدَى يُصَفَّقُ بِالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ

فقال: يصفق بالياء، وبردى مؤنث؛ لأنه أراد ماء بردى، ومنه قول النبي ﷺ، وَقَدْ أَخَذَ بِيَدَيْهِ ذَهَبًا وَحَرِيرًا، فَقَالَ: (هَذَانِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي)(٦)، فقال حرام بالإفراد والمخبر عنه مثنى، كأنه قال: استعمال هذين حرام، وهذا المسلك ضعيف جدًا؛ لأن حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادعاؤه مطلقًا»(٧)، وذكر ابن القيم أنه ليس في الآية دليل يدل على إرادة موضع ما، لا صريحًا ولا لازمًا، وأما قوله: (بردى يصفق)

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ١٢.
(٢) أي: القرية.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ١٢.
(٤) الأعراف: ٥٦.
(٥) ديوان حسان: ١٨٤.
(٦) سنن النسائي: (٥١٤٦).
(٧) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٦.

فإنه أراد بـ (بردى) النهر وهو مذكر، فوصفه بصفة المذكر، فلم يذكّر بناء على حذف المضاف، وإنما ذكّر؛ لأنه أراد بـ (بردى) النهر. وأما قوله ﷺ: (هذان حرام) فإنه أفرد الخبر إشارة إلى أن كل واحد منهما بمفرده موصوف بأنه حرام، فلو ثنّى الخبر لم يكن فيه التنبيه على هذا المعنى[(١)].

ومن ذلك رفضه الحذف في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[(٢)]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾[(٣)]، و ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ﴾[(٤)]، ونظائره، ففي الآية الأولى يقدرون أكلها، كما صرح به النبي ﷺ: «إِنَّمَا حُرِّمَ عَلَيكُم مِنَ المَيتَةِ أَكْلُهَا»[(٥)]، وكذلك: حرمت الخمر، أي: شربها، والحرير، أي: لبسه[(٦)].

ورأى ابن القيم أن ما ذكره ابن جني من كثرة الحذف في هذا الباب أنه «ليس بحذف في الحقيقة فإن قوة الكلام تعطيه، ولو صرح المتكلم بذكره كان عيًا، وتطويلاً، مخلاً بالفصاحة، كقوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾[(٧)]، قالوا: هذا مجاز تقديره: ما أفاء الله من أموال أهل القرى، وهذا غلط، وليس بمجاز، ولا يحتاج إلى هذا التقدير، والمعنى مفهوم بدون هذا التقدير»[(٨)].

وقد أجاز ابن القيم بعض المواضع لحذف المضاف، فقال: «إنما يضمر المضاف حيث يتعين ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة، كما إذا

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٢٧.
(٢) المائدة: ٣.
(٣) النساء: ٢٣.
(٤) المائدة: ١.
(٥) صحيح البخاري: (١٤٩٢)، وصحيح مسلم: (٣٦٣).
(٦) ينظر: مختصر الصواعق: ٣٣٥.
(٧) الحشر: ٧.
(٨) مختصر الصواعق: ٣٣٤.

قيل: أكلت الشاة، فإن المفهوم من ذلك أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يلبس، وكذلك إذا قلت: أكل فلان كبد فلان - إذا أكل ماله - فإن المفهوم أكل ثمرة كبده، فحذف المضاف هنا لا يلبس، ونظائره كثيرة، وليس منه ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1]»[2].

ولا فرق عند الباحث بين موضع الجواز والمنع في النص السابق؛ لأنهما موضعان متشابهان، فقولهم: (أكلت الشاة) يشبه قوله ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] فـ (الشاة) عند ابن القيم تعني (الحيوان) وتعني (اللحم)، وكذلك (القرية) تعني (الساكن) وتعني (المسكن)، فإجازته في الموضع الأول يتناقض مع منعه في الموضع الثاني، وكذلك نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ هي من نظائر هذا الحذف؛ ويقويه الحديث الذي ذكرناه، فإنه صرّح فيه بالمضاف.

ومن ذلك قوله: «المسك مذكر بدليل قولهم (أذفر)، وقد ظن بعضهم تأنيثه محتجًا بقوله[4]:

مَـرَّتْ بِـنَـا مَـا بَـيْـنَ أَتْـرَابِـهـا وَالْـمِـسْـكُ مِن أَرْدَانِـهَـا نَـافِـحَـه

ولا يثبت التأنيث بمثل ذلك؛ لأنه خبر عن مضاف محذوف، أي: رائحة المسك، وهذا يجوز عند أمن اللبس»[5].

٥ - حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه:

سبق أن أشرنا إلى هذه المسألة عند الحديث عن الحذف مظهرًا من

(١) يوسف: ٨٢.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٦.
(٣) يوسف: ٨٢.
(٤) شرح الأشموني: ٢/ ١٧٣، وهمع الهوامع: ٢/ ٤٢٩، وصدره عندهم: (مرت بنا في نسوة خولة).
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨٩.

مظاهر التأويل، وبيّنّا هناك شروط هذا الحذف، ونريد هنا تعرف تطبيقات هذا الحذف، المقبول منه والمردود عند ابن القيم.

وقد اختلف النحويون في هذه المسألة منعًا، وتجويزًا، وإعرابًا، واستشهادًا(١).

ووقف ابن القيم في هذه المسألة موقفًا وسطًا، فلم يقبله مطلقًا، ولم يرده مطلقًا، فاشترط لصحة هذا الحذف شرطين، بدونهما لا يحسن، فقال: «حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه إنما يحسن بشرطين:

أحدهما: أن تكون الصفة خاصة يعلم ثبوتها لذلك الموصوف بعينه لا لغيره.

الثاني: أن تكون الصفة قد غلب استعمالها مفردة على الموصوف، كالبر، والفاجر... ونحو ذلك مما غلب استعمال الصفة فيه مجردة عن الموصوف، فلا يكاد يجيء ذكر الموصوف معها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾(٢)... وهو كثير جدًا في القرآن الكريم، وكلام العرب، وبدون ذلك لا يحسن الاقتصار على الصفة، فلا يحسن أن تقول: جاءني طويل، ورأيت جميلاً، أو قبيحًا، وأنت تريد: جاءني رجل طويل، ورأيت رجلاً جميلاً أو قبيحًا، ولا تقول: سكنت في قريب، تريد: في مكان قريب مع دلالة السكنى على المكان»(٣)، ففي هذا النص يظهر موقف ابن القيم بجلاء واضح من قضية الحذف في الموصوف،

---

(١) ينظر: الخصائص: ٢/ ٣٦٦، فما بعدها، والبرهان: ٣/ ١٥٤، فما بعدها، وحاشية الصبان: ٣/ ٧٠ - ٧١، وظاهرة النيابة: ٣٤٣.

(٢) الانفطار: ١٣ - ١٤.

(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٨.

فحذف الموصوف لا يَحسُنُ عنده إلا بشرطين، ومثّل له، وما عداه فليس من هذا الباب عنده، ومثّل له أيضًا.

فمما حسن فيه الحذف قوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ﴾[(١)]، قال ابن القيم: «وحسّن حذف الموصوف ها هنا غلبة الوصف، حتى صار كالعلم عليه، والموصوف إنما يقبح حذفه إذا كان الوصف مشتركًا، فيقع اللبس، كالطويل، والقبيح، والحسن، ونحوه، فيتعين ذكر الموصوف؛ ليعلم أن الصفة له لا لغيره، فأما إذا غلب الوصف، واختص، ولم يعرض فيه اشتراك، فإنه يجري مجرى الاسم، ويحسن حذف الموصوف، كالمسلم، والكافر، والبر، والفاجر... ونحو ذلك، فحذف الموصوف هنا أحسن من ذكره. وهذا التفصيل أولى من إطلاق من منع حذف الموصوف ولم يفصل»[(٢)].

وحسّن ابن القيم حذف الموصوف في قول الشاعر[(٣)]:

تَـرَكْـتَـنِـي فِـي الـدَّارِ ذَا غُـرْبَـةٍ   قَـدْ ذَلَّ مَـنْ لَـيْـسَ لَـهُ نَـاصِـرُ

فقال: «المعنى تركتني شخصًا أو إنسانًا ذا غربة، ولولا ذلك لقالت: تركتني ذات غربة، ومنه قول الشاعر[(٤)]:

فَلَو أَنْكِ فِي يَوْمِ الرَّخَّاءِ سَأَلْتِنِي   فِرَاقَكِ لَمْ أَبْخَلْ وَأَنْتِ صَديقُ

أراد: وأنت شخص، أو إنسان صديق»[(٥)].

---

(١) الناس: ٤.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ١٨٨.
(٣) شرح المفصل: ٥/ ١٠١، ولسان العرب: ٤/ ٦٠٨، والأشباه والنظائر: ٣/ ١٤٨.
(٤) الإنصاف: ١/ ٢٠٥، وشرح المفصل: ٨/ ٧١، وشرح الأشموني: ١/ ٣١٩، والأشباه والنظائر: ٣/ ١٨٠.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٧.

أما المواضع التي رأى فيها ابن القيم عدم حسن حذف الموصوف فيها، فمنها رفضه حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه في أحد مسالك النحويين لتذكير لفظ قريب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [١]، فقال: «المسلك الرابع: أنه من باب حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، كأنه قال: إن رحمة الله شيء قريب من المحسنين، أو لطف قريب، أوبر قريب، ونحو ذلك... وعلى هذا المسلك حمل سيبويه قولهم للمرأة: حائض، وطامث، وطالق، فقال: كأنهم قالوا شيء حائض، وشيء طامث، وهذا المسلك أيضًا ضعيف؛ لثلاثة أوجه»[٢]، هي[٣]:

١- أن حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه لا يحسن إلا بالشرطين المذكورين سابقًا.

٢- أن الشيء أعم المعلومات، فإنه يشمل الواجب والممكن، فتقديره لا فائدة فيه، ولو صرح به في نحو قولهم للمرأة: حائض، لاستهجنه السامع.

٣- أن طالقًا وحائضًا وطامثًا إنما حذفت (تاؤه) لعدم الحاجة إليها؛ لأن الصفة خاصة بالمؤنث، فلا لبس هنا، وهي إنما تدخل عند اللبس.

وقال ابن القيم: «لا يجوز إقامة النعت مقام المنعوت لوجهين:

أحدهما: احتماله الضمير، فإذا حذفت المنعوت لم يبق للضمير ما يعود عليه.

---

(١) الأعراف: ٥٦.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/٢٨، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ٣/ ٢٦٠.
(٣) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/٢٨ - ٣٠.

الثاني: عموم الصفة، فلا بد من بيان الموصوف بها ما هو؟، فإن أجريت الصفة مجرى الاسم مثل: جاءني الفقيه، وجالست العالم، خرج عن الأصل الممتنع، وصار كسائر الأسماء، وإن جئت بفعل يختص بنوع من الأسماء وأعملته في نوع يختص بذلك، كان حذف المنعوت حسنًا، كقولك: أكلت طيّبًا، ولبست ليّنًا، وركبت فارهًا، ونحوه: أقمت طويلاً، وسرت سريعًا؛ لأن الفعل يدل على المصدر والزمان، فجاز حذف المنعوت ها هنا لدلالة الفعل عليه»[(١)].

قسم ابن القيم الحذف في هذه المسألة على خمسة أقسام[(٢)]:

١- نعت لا يجوز حذف منعوته، نحو: لقيت سريعًا، وركبت خفيفًا.

٢- نعت يجوز حذف منعوته على قبح، نحو: لقيت ضاحكًا، ورأيت جاهلاً، فجوازه لاختصاص الصفة بنوع واحد من الأسماء.

٣- نعت يستوي فيه الأمران، نحو: أكلت طيّبًا، وشربت عذبًا؛ لاختصاص الفعل بنوع من المفعولات.

٤- نعت يقبح ذكر المنعوت معه؛ لكونه حشوًا في الكلام، نحو: أكرِم الشيخ، ووقِّرِ العالم، ونظائره؛ لأن الأحكام متعلقة بالصفات، واعتمادها عليها بالذكر.

٥- نعت لا يجوز ذكر منعوته، نحو: دابة أبطح وأجرع، وأسود للحية، وأخيل للطائر، ونحوها. فهذه في الأصول نعوت، لكنهم لا يجرونها نعتًا على منعوت، فنقف حيث وقفوا ولا نقيس.

(١) بدائع الفوائد: ١/ ١٨٨.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ١٨٩-١٩٠.

- المطلب الثاني: الحذف في الفعل:

ذكر النحويون بعض المواضع التي يحذف فيها الفعل، وسنحاول تعرف بعض هذه المواضع من خلال ما ذكره ابن القيم، فمنها:[(١)]

١ - حذف الفعل في أسلوب الاشتغال:

ومن ذلك ما ذكره في عامل النصب في الاشتغال في قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[(٢)]، فقال: «ورهبانية منصوب بابتدعوها على الاشتغال، إما بنفس الفعل المذكور على قول الكوفيين. وإما بمقدر محذوف مفسر بهذا المذكور على قول البصريين»[(٣)].

ويظهر من النص السابق أن ابن القيم قد نقل الخلاف في المسألة، ولم يرجح قولاً على قول، مع أننا نجده قد نقل إعرابًا آخر لبعض صور الاشتغال نحو: زيدًا ضربته، وزيدًا ضربت، ورأى أن المنصوب هنا إنما نصب؛ لأنه مقصود إليه بالذكر، وهو قول السهيلي[(٤)]، وقد نقل ابن القيم قول السهيلي بنصه من نتائج الفكر، فقال: «ومما انتصب لأنه مقصود إليه بالذكر (زيدًا ضربته)... وكذلك (زيدًا ضربت) بلا ضمير، لا نجعله مفعولاً مقدمًا؛ لأن المفعول لا يتقدم على عامله، وهو مذهب قوي، ولكنه لا يبعد عندي قول النحويين إنه مفعول مقدم، وأن المعمول لا يتقدم على العامل، والفعل كالحرف؛ لأنه عامل في الاسم، ودال على معنى فيه، فلا ينبغي للاسم أن يتقدم على الفعل، كما لا يتقدم على الحرف، ولكن الفعل في

---

(١) ينظر: الخصائص: ٢/ ٣٧٩، فما بعدها، ومغني اللبيب: ٥٩٦، وشرح التصريح: ١/ ٢٧٠، والتأويل النحوي: ١/ ٥٢٦، فما بعدها.

(٢) الحديد: ٢٧.

(٣) مدارج السالكين: ٢/ ٦٠.

(٤) ينظر: نتائج الفكر: ٧١ - ٧٢.

قولك: (زيدًا ضربت) قد أخذ معموله، وهو الفاعل، فمعتمده عليه ومن أجله صيغ، وأما المفعول فلم يبالوا به، إذ ليس اعتماد الفعل عليه كاعتماده على الفاعل، ألا ترى أنه يحذف، والفعل لا يحذف»[١].

وقد تعجب ابن القيم من كلام السهيلي السابق الذي نقله، فقال: «هذا الفصل من أعجب كلامه، ولم أعرف أحدًا من النحويين سبقه إليه»[٢].

٢ - حذف الفعل في أسلوب الاختصاص:

ومن مسائل حذف الفعل التي ذكرها ابن القيم، حذف الفعل في أسلوب الاختصاص، فقد ذكر أقوال النحويين في نصب (جزاءً) في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُورًا﴾ [٣]؛ إذ نصبها الزمخشري[٤] على الحال، أو تضمين ﴿فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ﴾ معنى لتجازون، ونصبها ابن مالك[٥] على المصدر، ولم يرتضِ ابن القيم ما ذكراه، فقال: «والذي يظهر في الآية أن (جزاء) ليس بمصدر، وإنما هو اسم للحظ والنصيب، فليس مصدر جزيته جزاء، بل هو كالعطاء والنصيب، ولهذا وصفه بأنه موفور، أي: تام لا نقص فيه، وعلى هذا فنصبه على الاختصاص، وهو يشبه نصب الصفات المقطوعة، وهذا كما قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [٦]، قال: فنصبه على الاختصاص. أي: أعني نصيبًا

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٣. وينظر رأي السهيلي في نتائج الفكر: ٧١ - ٧٢.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ٣٣.
(٣) الإسراء: ٦٣.
(٤) ينظر: الكشاف: ٢/ ٦٣٣.
(٥) ينظر: شرح الأشموني: ١/ ٤٦٧.
(٦) النساء: ٧.

مفروضًا، ويجوز أن ينتصب انتصاب المصدر المؤكدة، كقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [(١)]»[(٢)].

٣ - حذف فعل القسم:

ومن ذلك حذف فعل القسم، قال ابن القيم: «والقسم لما كان يكثر في الكلام اخْتُصِرَ، فصار فعل القسم يحذف، ويُكتفَى بالباء، ثم عوّض من الباء الواو في الأسماء الظاهرة، والتاء في أسماء الله كقوله: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾ [(٣)]، وقد نقل: ترب الكعبة، وأما الواو فكثيرة»[(٤)].

٤ - حذف الفعل إذا وقع جوابًا لـ (لو):

ومن مسائل الحذف حذف الفعل إذا وقع جوابًا لـ (لو)، قال ابن القيم: «يحذف جواب (لو) كثيرًا، كقوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ﴾ [(٥)]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [(٦)]، ومثل هذا حذفه من أحسن الكلام؛ لأن المراد: أنك لو رأيت ذلك لرأيت هولاً عظيمًا»[(٧)].

٥ - حذف الفعل في جواب الشرط:

ومن مسائل الحذف، أن جواب الشرط إذا تقدم الأداة، ولم يذكر له جزاء، فهو الجزاء عند الكوفيين نحو: أقوم إن قمت، وهو محذوف عند البصريين[(٨)] أغنى عنه الفعل المتقدِّم، وعدّ ابن القيم قول البصريين تكلفًا،

---

(١) النساء: ١١.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨٨.
(٣) الأنبياء: ٥٧.
(٤) التبيان في أقسام القرآن: ١٦، فما بعدها.
(٥) سبأ: ٥١.
(٦) الأنعام: ٣٠.
(٧) التبيان في أقسام القرآن: ١٦.
(٨) ينظر: أوضح المسالك: ٤/ ١٩٧، وشرح الأشموني: ٣/ ٢٥٥.

فقال: «فالصواب المذهب الكوفي، والتقدير إنما يصار إليه عند الضرورة، بحيث لا يتم الكلام إلا به، فإذا كان الكلام تامًا بدونه، فأيُّ حاجة بنا إلى التقدير، وأيضًا فتقديم الجزاء ليس بدون تقديم الخبر، والمفعول، والحال، ونظائرها»[١].

٦ - حذف (كان):

ومن مسائل الحذف هنا حذف (كان)، وهي مسألة لا تصح عند ابن القيم إلا إذا دل عليها دليل، ولهذا رفض إضمارها في قولهم: (هذا بسرًا أطيب منه رطبًا)؛ لعدم الدليل - عنده - وأجاز إضمارها في قولهم: إن خيرًا فخير؛ لوجود الدليل.

وقد ذكر ابن القيم أقوال النحويين في العامل في انتصاب (بسرًا) في قولهم: (هذا بسرًا أطيب منه رطبًا)، فذكر من بين هذه الأقوال قول من قال[٢]: إنّ العامل فيها (كان) الثانية المقدرة، وقد رفض ابن القيم إضمار كان هنا، فقال: «والقول بإضمار كان ضعيف؛ فإنها لا تضمر إلا حيث كان في الكلام دليل عليها، نحو قولهم: إن خيرًا فخير وبابه؛ لأن الكلام هناك لا يتم إلا بإضمارها بخلاف هذا، وأيضًا فإنّ كان الزمانية ليس المقصود منها الحدث، وإنما هي عبارة عن الزمان، والزمان لا يضمر، وإنما يضمر الحدث إذا كان في الكلام ما يدل عليه، وليس في الكلام ما يدل على الزمان الذي يقيد به الحدث إلا أن يلفظ به، فإن لم يلفظ به لم يعقل»[٣]، ورفض ابن القيم تقدير (كان) التامة في المثال السابق، فقال: «فإن قلت:

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٥٧.

(٢) ينظر: نتائج الفكر: ٤٠٤.

(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٣٦١.

فمن هاهنا قالوا: إنّ كان هاهنا تامة غير ناقصة، بل قد خلعوا منها الدلالة على الزمان وجردوها لنفس الحدث. قلت: هذا كلام من لم يحصل معنى (كان) التامة والناقصة كما ينبغي، فإن كان الناقصة والتامة يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز إضمار واحد منهما»[(١)]، والقائل إذا قال: كان مطر، فهو بمنزلة وقع وحدث، كغيره من الأفعال اللازمة، والزمان جزء مدلول الفعل فلا يجرد عنه، وإنما الذي خلع من (كان) التامة اقتضاؤها خبرًا يقارن زمانها وبقيت تقتضيه مرفوعًا يقارن زمانها كما كان يقارنه الخبر.

وقد رفض ابن القيم إضمار كان في موضع آخر، فقال: «وقد منع سيبويه من إضمار (كان)، فقال: لو قلت: عبدُالله المقتولَ، تريد: كان عبدالله المقتول لم يجز»[(٢)].

٧ - حذف العامل في (بسم الله):

في المسألة خلاف في تقدير العامل، أفعل هو أم اسم فاعل؟[(٣)]، وقد جعله ابن القيم فعلاً، فقال:

«لحذف العامل في (بسم الله) فوائد عديدة، منها: أنه موطن لا ينبغي أن يتقدم فيه سوى ذكر الله، فلو ذكرت الفعل، وهو لا يستغني عن فاعله، كان ذلك مناقضًا للمقصود.. ومنها أن الفعل إذا حذف صح الابتداء بالتسمية في كل عمل وقول وحركة، وليس فعل أولى بها من فعل، فكان الحذف أعم من الذكر، فإن أي فعل ذكرته، كان المحذوف أعم منه، ومنها

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٦١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٦٧، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ١/ ٣٢٢.
(٣) ينظر: إعراب القرآن: ١/ ١٦٦، ومشكل إعراب القرآن: ١/ ٦٦.

أن الحذف أبلغ؛ لأن المتكلم بهذه الكلمة كأنه يدعي الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل»[١].

٨ - حذف متعلق الظرف:

ومن مسائل الحذف حذف متعلق الظرف في قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٢] فقد أجاز ابن مالك[٣] في الآية تعلق (في) بفعل غير استقر، كذكر ويذكر، أو تعليقها بـ (استقر) مسندًا إلى مضاف حذف، وأقيم المضاف إليه مقامه، ثم حذف الفعل والمضاف واستتر الضمير لكونه مرفوعًا.

وعدّ ابن القيم مذهب ابن مالك تكلفًا، فقال: «وأنت ترى ما فيه من التكلف الظاهر الذي لا حاجة بالآية إليه، بل الأمر فيها أوضح من ذلك... وأما قوله: إن الظرف متعلق بفعل غير استقر من الأفعال المنسوبة إلى الله وإلى المخلوقين حقيقة، كذكر ويذكر... إلى آخره، فيقال: حذف عامل الظرف لا يجوز، إلا إذا كان كونًا عامًا، أواستقرارًاعامًا، فإذا كان استقرارًا أو كونًا خاصًا مقيدًا لم يجز حذفه، وعلى هذا جاء مصرحًا به في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾[٤]؛ لأن المراد به الاستقرار الذي هو الثبات واللزوم، لا مطلق الحصول عنده، فكيف يسوغ حذف عامل الظرف في موضع ليس بمعهود حذفه فيه، وأبعد من هذا التقدير ما ذكره في التقديرالثاني: أن عامل الظرف استقرار مضاف إلى ذكر محذوف استغنى به عن المضاف إليه، والتقدير: استقر ذكره، فإن هذا لا نظير له، وهو حذف

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٨.
(٢) النمل: ٦٥.
(٣) ينظر: شرح التسهيل: ٢/ ٢٨٨-٢٨٩.
(٤) النمل: ٤٠.

لا دليل عليه، والمضاف يجوز أن يُستَغنَى به عن المضاف إليه بشرطين: أن يكون مذكورًا، وأن يكون معلوم الوضع مدلولاً عليه؛ لئلا يلزم اللبس، وأما ادعاء إضافة شيء محذوف إلى شيء محذوف، ثم يضاف المضاف إليه إلى شيء آخر محذوف من غير دلالة في اللفظ عليه، فهذا مما يصان عنه الكلام الفصيح، فضلاً عن كلام رب العالمين»[(١)].

- المطلب الثالث: إضمار الحروف:

منع كثير من النحويين إضمار الحروف، وأجازها غيرهم[(٢)].

ويُعدُّ الخلاف في إضمار حروف العطف وحروف الجر وكذا (أن) الناصبة من أشهر مسائل الخلاف في هذا الباب.

ووقف ابن القيم مع المانعين لإضمار الحروف، فقال: «لا يجوز إضمار حرف العطف، خلافًا للفارسي ومن تبعه؛ لأن الحروف أدلة على معان في نفس المتكلم، فلو أضمرت لاحتاج المخاطب إلى وحي يسفر له عما في نفس مكلِّمه، وحكم حروف العطف في هذا حكم حروف النفي والتوكيد والترجي والتمني وغيرها. اللهم إلا أن حروف الاستفهام قد يسوغ إضمارها في بعض المواطن؛ لأن للمستفهم هيأة تخالف هيأة المخبر، وهذا على قلته»[(٣)].

ولكي يتضح هذا الموقف نذكر بعض الحروف التي منع ابن القيم فيها الإضمار:

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٦٦.

(٢) ينظر: مغني اللبيب: ٥٩٩، فما بعدها، والبرهان: ٣/ ٢٠٩، فما بعدها، وهمع الهوامع: ٣/ ١٩٣، فما بعدها.

(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢٢٦.

١ - منع إضمار حروف العطف:

ذكر صاحب الهمع أن ابن جني والسهيلي وابن الضائع يمنعون إضمار حروف العطف؛ لأن الحروف دالة على معان في نفس المتكلم، وإضمارها لا يفيد معناها[(١)].

وذهب أبو علي الفارسي والسيوطي إلى جواز حذف (الواو) دون المعطوف بها في الأصح[(٢)]، ورأى ابن هشام وغيره أن ذلك بابه الشعر[(٣)].

ومنع ابن القيم إضمار حروف العطف، فقال: «لا يجوز إضمار حروف العطف، خلافًا للفارسي ومن تبعه؛ لأن الحروف أدلة على معان في نفس المتكلم، فلو أُضمِرَتْ لاحتاج المخاطب إلى وحي يسفر له عمّا في نفس مكلّمه»[(٤)]، وقال: «فإن قيل: فكيف تصنعون بقول الشاعر[(٥)]:

كَيْفَ أَصْبَحْتَ كَيْفَ أَمْسَيْتَ مِمَّا ... يُثْبِتُ الوُدَّ فِي فُؤَادِ الكَرِيمِ

أليس على إضمار حرف العطف؟، وأصله (كيف أصبحت وكيف أمسيت؟)، قيل: ليس كذلك، وليس حرف العطف مرادًا هنا البتة، ولو كان مرادًا لانتقض الغرض الذي أراده الشاعر؛ لأنه لم يرد انحصار الود في هاتين الكلمتين من غير مواظبة عليهما، بل أراد أن تكرار هاتين الكلمتين دائمًا يثبت المودة»[(٦)]، وقال:

---

(١) ينظر: همع الهوامع: ٣/ ١٩٣.
(٢) ينظر: الخصائص: ١/ ٢٩٠، ٢٨٠، ونتائج الفكر: ٢٦٣، وشرح الأشموني: ٢/ ٣٩٦، فما بعدها، وهمع الهوامع: ٣/ ١٩٣.
(٣) ينظر: مغني اللبيب: ٥٩٩، والتأويل النحوي: ١/ ٧٩٥.
(٤) بدائع الفوائد: ١/ ٢٢٦.
(٥) الخصائص: ١/ ٢٩٠، وديوان المعاني: ٢/ ٥٧٠، وشرح الأشموني: ٢/ ٣٩٨.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٢٢٦.

«ولولا حذف (الواو) لانحصر إثبات الود في هاتين الكلمتين من غير مواظبة ولا استمر عليها ولم يرد الشاعر ذلك، وإنما أراد أن يجعل أول الكلام ترجمة على سائر الباب، يريد الاستمرار على هذا الكلام، والمواظبة عليه، كما تقول: قرأت ألف باء، جمعت هذه الحروف ترجمة لسائر الباب، وعنوانًا للغرض المقصود، ولو قلت: قرأت ألفًا وباء لأَشْعَرْتَ بانقضاء المقرر، حيث عطفت الباء على الألف دون ما بعدها»[(١)]، وقال أيضًا: إن «دخول الواو هنا يفسد المعنى؛ لأن المراد أن هذا اللفظ وحده يثبت الودّ، وهذا وحده يثبته بحسب اللقاء، فأيهما وجد مقتضيه وواظب عليه أثبت الود، ولو أدخل (الواو) لكان لا يثبت الودّ إلا باللفظين معًا»[(٢)].

وذكر ابن القيم نظائر ذلك الحذف، ومنع الإضمار فيها، فقال: «ونظير هذا أن تقول: أطعم فلانًا شيئًا، فيقول: ما أطعمه؟، فيقول: تمرًا، أقطًا، زبيبًا، لحمًا، لم ترد جمع ذلك، بل أردت أطعمه واحدًا من هذه أيهما تيسر. ومنه الحديث الصحيح المرفوع: (تَصَدَّقَ رَجُلٌ مِنْ دِينارِهِ، مِن دِرْهَمِهِ، مِن صَاعِ بُرِّهِ)[(٣)]، ومنه قول عمر رضي الله عنه: (صَلَّى رَجُلٌ فِي إِزارٍ وَرِداءٍ، فِي سَراويلَ وَرِدَاءٍ، فِي تِبَّان وَرِداءٍ)[(٤)]... يتعين ترك العطف في هذا كله، لا المراد الجمع، فإن قيل: فما تقولون في قولهم: اضرب زيدًا، عمرًا، خالدًا، أليس على حذف الواو؟، قيل: ليس كذلك؛ إذ لو كان على تقدير (الواو) لاختص الأمر بالمذكورين، ولم يعدهم إلى سواهم، وإنما المراد الإشارة إلى غيرهم، ومنه قولهم: بوبت الكتاب بابًا بابًا، وقسمت

---

(١) بدائع الفوائد: ١/٢٢٦ - ٢٢٧.
(٢) المصدر السابق: ١/٢٢٧.
(٣) صحيح مسلم: (١٠١٧).
(٤) صحيح البخاري: (٣٦٥).

المال درهمًا درهمًا، وليس على إضمار حرف العطف، ولو كان كذلك لانحصر الأمر في درهمين وبابين»[١]، وقال: «وزعم بعض الناس أن من هذا الباب قول عمر رضي الله عنه في الحديث الصحيح (لا يَغُرَّنَّكِ هَذِهِ الَّتِي أَعْجَبَهَا حُسْنُهَا، حُبُّ رَسُولِ اللهِ ﷺ لَهَا)[٢]، فقال: المعنى أعجبها حسنها، وحب رسول الله ﷺ، وليس الأمر كذلك، ولكن قوله: (حب رسول الله ﷺ) بدل من قوله: (هذه) وهو من بدل الاشتمال، والمعنى: لا يغرنك حب رسول الله ﷺ لهذه التي قد أعجبها حسنها، ولا عطف هناك، ولا حذف»[٣].

٢ - منع إضمار حروف الجر:

ذكر كثير من النحويين أن حذف الجار مطرد مع (أن) و (أنّ)[٤]، وغير مطرد مع غيرها.

ومنع ابن القيم الإضمار في حروف الجر، فقال عن الفعل (اخترت): «اخترت أصله أن يتعدى بحرف الجر وهو (من)؛ لأنه يتضمن إخراج شيء من شيء، وجاء محذوفًا في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾[٥]؛ لتضمن الفعل معنى فعل غير متعد، كأنه نخل قومه وميزهم وسبرهم، ونحو ذلك فمن هاهنا - والله أعلم - أُسْقِطَ حرف الجر، كما سقط من: (أمرتك الخير)، أي: ألزمتك وكلفتك؛ لأن الأمر إلزام وتكليف، ومنه: (تمرون الديار)، أي: تعدونها وتجاوزونها، ومنه: (رحبتك الديار)، أي: وسعتك»[٦]، وقال:

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٢٧.
(٢) صحيح البخاري: (٢٤٦٨)، و صحيح مسلم: (٣١)، (١٤٧٩).
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢٢٨.
(٤) ينظر: مغني اللبيب: ٦٠٤، والبرهان: ٣/ ٢١٥، وشرح التصريح: ٢/ ٢٢، فما بعدها.
(٥) الأعراف: ١٥٥.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٢٩٦.

«قولهم: (استغفر زيد ربه ذنبه)، فيه ثلاثة أوجه، أحدها: هذا، والثاني: استغفره من ذنبه، والثالث: استغفره لذنبه. وهذا موضع يحتاج إلى تدقيق نظر، وأنه هل الأصل حرف الجر وسقوطه داخل عليه؟، أو الأصل سقوطه وتعديه بنفسه، وتعديته بالحرف مضمَّن، هذا مما ينبغي تحقيقه، فقال السهيلي[1]: الأصل فيه سقوط حرف الجر، وأن يكون الذنب نفسه مفعولاً باستغفر غير متعد بحرف الجر؛ ولأنه من غفرت الشيء إذا غطيته وسترته، ثم أورد على نفسه سؤالاً، فقال: فإن قيل: فإن كان سقوط حرف الجر هو الأصل فيلزمكم أن تكون (من) زائدة كما قال الكسائي، وقد قال سيبويه والزجاجي: إن الأصل حرف الجر ثم حذف فنصب الفعل. وأجاب بأن سقوط حرف الجر أصل في الفعل المشتق منه، نحو (غفر)، وأما استغفر ففي ضمن الكلام ما لا بد منه من حرف الجر»[2]، وقال ابن القيم: «كل فعل يقتضي مفعولاً ويطلبه ولا يصل إليه بنفسه توصلوا إليه بأداة وهي حرف الجر، ثم إنهم قد يحذفون الحرف؛ لتضمن الفعل معنى فعل متعد بنفسه كما تقدم»[3]، ولذلك ذكر ابن القيم أن الفعل (هدى) قد يتعدى إلى غيره بالحرف، وقد يتعدى بدونه، فقال: «إنّ فعل الهداية يتعدى بنفسه تارة، وبحرف (إلى)، وباللام تارة، والثلاثة في القرآن... والفروق لهذه المواضع تدق جدًا عن أفهام العلماء، ولكن نذكر قاعدة تشير إلى الفرق، وهي أن الفعل المُعدَّى بالحروف المتعددة لا بد أن يكون له مع كل حرف معنى زائد على معنى الحرف الآخر، وهذا بحسب اختلاف معاني الحروف»[4]، وقال:

---

(١) نتائج الفكر: ٣٣٢.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٩٧.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٣١٢.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٦١.

«فالقائل إذا قال: اهدنا الصراط المستقيم، هو طالب من الله أن يعرفه إياه، ويبينه له، ويلهمه إياه، ويقدره عليه، فيجعل في قلبه علمه وإرادته والقدرة عليه، فجرد الفعل من الحرف، وأتى به مجردًا مُعدًّى بنفسه؛ ليتضمن هذه المراتب كلها، ولو عدي بحرف تعين معناه، وتخصص بحسب معنى الحرف»[١]، وواضح أن ابن القيم لا يميل هنا إلى إضمار حرف الجر في الفعل (هدى) على خلاف ما ذهب إليه غيره من النحويين الذين أضمروا حرف الجر هنا، فقالوا: أي إلى الصراط المستقيم[٢].

ويعدّ القول بالتضمين في الأفعال العامل المساعد في فهم كثير من النصوص التي قيل بإضمار حروف الجر فيها، وهذا ما ذهب إليه ابن القيم، فقد قال بالتضمين في الأفعال، ورفض الإضمار في الحروف كما سيأتي.

٣ - إضمار (أن) الناصبة للفعل المضارع:

تضمر (أن) الناصبة للفعل المضارع بعد (اللام، والفاء، والواو، وأو، وكي، وحتى) - عند البصريين - بشروط مبسوطة في مظانها، ومنع الكوفيون الإضمار هنا، وجعلوا هذه الحروف هي الناصبة، إما بنفسها كـ (اللام، و كي، و حتى)، وإما بالصرف كـ (الفاء، و الواو، و أو)، ويقصدون بالصرف الخلاف بين ما قبل هذه الحروف ومابعدها[٣]، وبعضهم جعلها ناصبة بنفسها.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٦٢.

(٢) ينظر: إعراب ثلاثين سورة: ٢٨، والكشاف: ١/ ٧٥.

(٣) ينظر: الإنصاف: ٢/ ٥٥٥ - ٥٥٦، والنكت الحسان: ١٤٥، فما بعدها، وهمع الهوامع: ٣/ ٢٩٧، فما بعدها، وحاشية يس: ١/ ١٥٣، فما بعدها.

وقد منع ابن القيم إضمار (أن) الناصبة، ولم يجزها إلا في حدود ضيقة، فقال: «إن قيل: كيف يضمرون الناصب في مثل:

لَلُبْسُ عَبَاءَةٍ وَتَقَرَّ عَيْنِي[1]

وبابه؟، ولا يجيزون إضمار الخافض ولا الجازم، ولا إضمار نواصب الأسماء، وعوامل الأسماء عندكم أقوى من عوامل الأفعال.

قيل: نحن لا نجيز إضمار (أن) الناصبة إلا بإحدى شرائط: إما مع الواو العاطفة على مصدر نحو:

تَقَضِّي لُبَانَاتٍ وَيَسْأَمَ سَائِمُ[2]

ولُبْسُ عَبَاءَةٍ وَتَقَرَّ عَيْنِي

ألا ترى أنك لو جعلت مكان اللبس والتقضي اسمًا غير مصدر، فقلت: يعجبني زيد ويذهب عمرو لم يجز، وإنما جاز هذا مع المصدر؛ لأن الفعل المنصوب بـ (أن) مشتق من المصدر ودال عليه بلفظه، فكأنك عطفت مصدرًا على مصدر»[3].

أما لماذا لم يستغن بمجرد لفظ الفعل عن ذكر المصدر وإضمار (أن) في المثالين السابقين، فيقال: ألبس وأقضي؟. فالجواب «أن يقال: المراد ما في المصدر من الدلالة على ثبوت نفس الحدث وتعليق الحكم به دون تقييده بزمان دون زمان، فلو أتى بالفعل المقيد بالزمان لفات الغرض، ألا ترى أن

---

(١) ينسب البيت لميسون بنت بحدل. وعجزه: أحب إلي من لبس الشفوف. ينظر: الكتاب: ٣/ ٤٨، وشرح المفصل: ٧/ ٢٥، وخزانة الأدب: ٨/ ٥٠٥.
(٢) ديوان الأعشى: ١٧٨. وصدره: «لقد كان في حول ثواء ثويته».
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢٨٩ - ٢٩٠.

قولها: ولبس عباءة وتقر عيني، المراد به حصول نفس اللبس مع كونها تقر عينها كل وقت شيئًا بعد شيء، فقرة العين مطلوب تجددها بحسب تجدد الأوقات، وليس هذا مرادًا في لبس العباءة، وكذا قولك: أَكْلُ الشعيرِ وأكفَّ وجهي عن الناس، أحب إليّ من أَكْلِ البرِّ وأبذلَ وجهي لهم، أفلا ترى تفضيل أكل الشعير على أكل البر، ويدوم له كفُّ وجهه عن الناس، كما أن تلك فضلت لبس العباءة على لبس الشفوف وتدوم لها قرة العين»[(١)].

وأجاز ابن القيم إضمار (أن) بعد (اللام) أ للجحود[(٢)] كانت أم للتعليل، فقال: «(لام كي) والجحود، حرفان ماضيان بإضمار (أن)؛ إلا أن لام (كي) هي لام العلة فلا يمنع فيها إلا فعل يكون علة لما بعدها... وأما لام العاقبة - ويسمونها لام الصيرورة في نحو: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [(٣)] - فهي في الحقيقة لام كي، ولكنها لم تتعلق بالخبر لقصد المخبر عنه وإرادته، ولكنها تعلقت بإرادة فاعل الفعل على الحقيقة، وهو الله سبحانه، أي فعل الله ذلك؛ ليكون كذا وكذا، وكذلك قولهم: أُعتِقَ ليموت، لم يعتق لقصد الموت، ولم يتعلق اللام بالفعل، وإنما المعنى قدر الله أنه يعتق ليموت»[(٤)]، وقال: «وسمعت شيخنا أبا العباس ابن تيمية يقول: يستحيل دخول لام العاقبة في فعل الله، فإنها حيث وردت في الكلام فهي لجهل الفاعل لعاقبة فعله، كالتقاط آل فرعون لموسى، فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة، نحو: لدوا للموت، وابنوا للخراب. فأما في فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة ومن هو على كل شيء قدير، فلا يكون قط

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٩٠.
(٢) مثال (لام الجحود) قولك: (ماكان أو لم يكن محمد ليهمل في دروسه).
(٣) القصص: ٨. (٤) بدائع الفوائد: ١/ ١٠٩ - ١١٠.

إلا لام كي، وهي لام التعليل»[١].

ومال مع الكوفيين في أن الفعل ﴿وَتَكۡتُمُواْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٤٢﴾[٢]، منصوب على الصرف؛ إذ ذكر خلاف النحويين هنا، فقال: «وقد اخْتُلِفَ في قوله ﴿وَتَكۡتُمُواْ﴾ هل هو منصوب أو مجزوم؟ على قولين مبنيين على الواو. هل هي واو عطف أو واو صرف»[٣]، ثم وسم القول الثاني بأنه أميز من الأول وأعرب[٤].

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) المصدر السابق: ١/ ١١٠.
(٢) البقرة: ٤٢.
(٣) الصواعق المرسلة: ٤/ ١٢١٤.
(٤) ينظر: المصدر السابق: ٤/ ١٢١٤.

المبحث الثاني:

موقف ابن القيم من الحمل على غيرالظاهر:

وفيه مطالب:

- المطلب الأول: في الصيغ الصرفية:

ذكر الصرفيون أن الصيغة الصرفية هي الهيأة التي تكون عليها الكلمة، والتي يمكن أن يشاركها فيها غيرها من الكلمات الأخرى، في عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعنية وسكونها(١)، فكلمة (فاعل) صيغة صرفية يكون عليها عدد لا يحصى من الكلمات، نحو: قائم وجالس، وراع ونحوها.

ولا يحصل التأويل في هذه الصيغ إلّا إذا دخلت الصيغة الصرفية في سياق ما، يدل على أنها حاملة معنى صيغة صرفية أخرى، وكانت هاتان الصيغتان تجسدان معنىً معجميًا واحدًا. مثال ذلك كلمة (دافق) في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾ (٢)، قيل: إن (دافق) بمعنى (مدفوق). ففي مثل هذا السياق يحصل التأويل، قال تمام حسان: «فصيغة (فعيل) مثلاً، تحتمل عند إفرادها معنى المصدر كـ (صهيل وخرير وفحيح)، ومعنى (فاعل) كـ (قدير وعليم)، ومعنى (مفعول) كـ (جريح وقتيل)، ولكن عندما ترد هذه الصيغة في صورة مثالها في نطاق الجملة، يعلم السامع ما إذا كان معناها هذا، أو ذاك، من بين المعاني»(٣).

وَعَدُّ هذا النوع من التأويل جائزًا على حد النيابة أوالحمل على المعنى

(١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/ ٢، و ظاهرة النيابة: ٤١٢، والحمل على غير الظاهر: ١١٧.

(٢) الطارق: ٦.

(٣) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: ١٧، من تقديم تمام للكتاب.

سواء أفضلُ من قصره على الحمل فقط. أما جواز الحمل فيه فواضح، إذ تحمل صيغة على معنى صيغة أخرى ببقاء اللفظ وحذف المعنى. وأما جواز النيابة هنا فعلى قول من قال بحذف المضاف، وحمله على النسب، فـ (دافق) في الآية السابقة، قيل: فيه - في أحد الوجوه - أنه محمول على النسب، أي: ذو دفق.

وقد ذهب ابن القيم في هذه المسألة إلى أن اللفظ على ظاهره، فلا حمل - عنده - هنا ولا نيابة، كما ستراه في الآتي: -

أولاً: التأويل في اسم الفاعل:

ذهب النحويون ثلاثة مذاهب في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[1] هي[2]:

١ - أن (دافق) بمعنى مدفوق.

٢ - أن (دافق) بمعنى ذي دفق على النسب.

٣ - بقاء (فاعل) على أصله.

ومنع ابن القيم التأويل في الآية السابقة، فقال: «والدفق: صب الماء. يقال: دفقت الماء فهو مدفوق ودافق ومندفق، فالمدفوق الذي وقع عليه فعلك، كـ (المكسور، والمضروب)، والمندفق: المطاوع لفعل الفاعل، تقول: دفقته فاندفق، كما تقول: كسرته فانكسر، والدافق: قيل: إنه فاعل

(١) الطارق: ٦.

(٢) ينظر: الصاحبي: ٣٦٦، والتبيان في إعراب القرآن: ٢/ ٤٩٨، وفتح القدير: ٥/ ٥٥٩، وتأويل اللفظة: ١٩٢.

بمعنى مفعول، كقولهم: (سر كاتم، وعيشة راضية)، وقيل: هو على النسب، لا على الفعل، أي: ذي دفق أو ذات، ولم يرد الجريان على الفعل، وقيل: - وهو الصواب - إنه اسم فاعل على بابه، ولا يلزم من ذلك أن يكون هو فاعل الدفق، فإن اسم الفاعل هو من قام به الفعل، سواء فعله هو أو غيره، كما يقال: (ماء جار، ورجل ميت)، وإن لم يفعل الموت، بل لما قام به من الموت نسب إليه على جهة الفعل»(١)، وقال: «وأما العيشة الراضية، فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية، فإنها اللائقة بهم، فشبه ذلك برضاها بهم، كأنها رضيت بهم ورضوا بها، وهذا أبلغ من مجرد كونها مرضية فقط فتأمله، وإذا كانوا يقولون: (الوقت الحاضر، والساعة الراهنة) وإن لم يفعلا ذلك، فكيف يمتنع أن يقول: ماء دافق، وعيشة راضية»(٢).

ومن ذلك منعه تأويل (عاصم) بمعنى (معصوم) في قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ﴾(٣)، فذكر أن ذلك أحد الأوجه في الآية وهو فاسد، قال: «وقد قالوا فيها ثلاثة أقوال أُخَرَ: أحدها: أن (عاصمًا) بمعنى (معصوم)، كـ (ماء دافق، وعيشة راضية)، والمعنى: لا معصوم إلا من رحمه الله، وهذا فاسد؛ لأن كل واحد من اسم الفاعل واسم المفعول موضوع لمعناه الخاص به، فلا يشاركه فيه الآخر، وليس الماء الدافق بمعنى المدفوق، بل هو فاعل على بابه، كما يقال: (ماء جار)، فـ (دافق) كـ (جار)، فما الموجب للتكلف البارد. وأما (عيشة

---

(١) التبيان في أقسام القرآن: ٩٩-١٠٠. (٢) المصدر السابق: ١٠٠.
(٣) هود: ٤٣.

راضية) فهي عند سيبويه على النسب كـ (تامر، ولابن)، أي: ذات رضى، وعند غيره كـ (نهار صائم، وليل قائم) على المبالغة»[١].

ومن ذلك منعه تأويل (صادق) بمعنى (مصدوق) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ﴾[٢]، فقال: «وصف الوعد بكونه صادقًا أبلغ من وصفه بكونه صدقًا، ولا حاجة إلى تكلف جعله بمعنى: (مصدوق فيه)، بل هو صادق نفسه، كما يوصف المتكلم بأنه صادق في كلامه، فوصف كلامه بأنه صادق، وهذا مثل قولهم: (سر كاتم، وليل قائم، ونهار صائم، وماء دافق)، ومنه: (عيشة راضية)، وليس ذلك بمجاز، ولا مخالف لمقتضى التركيب»[٣].

ثانيًا: التأويل في اسم المفعول:

ذهب النحويون ثلاثة مذاهب في قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[٤]، وهذه المذاهب هي[٥]:

١ - أن (مفعول) بمعنى فاعل.

٢ - أن ذلك من باب النسب، أي: ذو ستر.

٣ - بقاء (مفعول) على أصله.

ومنع ابن القيم التأويل هنا، فقال: «فوصفه[٦] بكونه مستورًا، فقيل: بمعنى ساتر، وقيل: على النسب، أي: ذو ستر، والصحيح أنه على بابه مستورًا عن الأبصار فلا يُرى، ومجيء مفعول بمعنى فاعل لا يثبت،

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٧٠.
(٢) الذاريات: ٥.
(٣) التبيان في أقسام القرآن: ٢٥٠-٢٥١.
(٤) الإسراء: ٤٥.
(٥) ينظر: معاني القرآن (للأخفش): ٢/ ٦١٣، والكشاف: ٢/ ٦٢٧، وفتح القدير: ٣/ ٣١٢، وتأويل اللفظة: ١٩٨.
(٦) أي: الحجاب.

والنسب في مفعول لم ينشق من فعله كـ (مكان مهول)، أي: ذي هول، و(رجل مرطوب)، أي: ذي رطوبة. فأما مفعول فهو جار على فعله، فهو الذي وقع عليه الفعل، كمضروب ومجروح ومستور»[(١)].

ويعزز ما ذهب إليه ابن القيم الآية التي بعدها وهي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾[(٢)].

ومن ذلك منعه تأويل (مسحورًا) بمعنى (ساحر) في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾[(٣)]، فقال: «وأجابت طائفة منهم ابن جرير[(٤)] وغيره بأن المسحور هنا هو مُعلِّم السحر، الذي قد علّمه إياه غيره، فالمسحور عنده بمعنى ساحر، أي: عالم بالسحر، وهذا جيد إن ساعدت عليه اللغة، وهو أن من علّم السحر يقال له مسحورًا، ولا يكاد هذا يعرف في الاستعمال، ولا في اللغة، وإنما المسحور من سحره غيره، كالمطبوب، والمضروب، والمقتول، وبابه... فالصواب... جواب صاحب الكشّاف وغيره أن المسحور على بابه، وهو من سُحِرَ حتى جُنّ، فقالوا: مسحور مثل مجنون»[(٥)].

ومنع ابن القيم مجيء اسم المفعول بمعنى المصدر، على أحد التوجيهات في قوله تعالى: ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ ۝٥ بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ۝٦﴾[(٦)]، فذكر هذه التوجيهات[(٧)]، ومنها:

---

(١) شفاء العليل: ١٦٣.
(٢) الإسراء: ٤٦.
(٣) الإسراء: ٤٧.
(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٨/ ٨٨، ١٥٨.
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ٤٦٨، وينظر: الكشاف: ٢/ ٦٢٧، ٦٥٢.
(٦) القلم: ٧.
(٧) ينظر: التبيان في أقسام القرآن: ١٩٥.

١- أن الباء زائدة، والمعنى أيكم المفتون؟.

٢- أن المفتون بمعنى الفتنة، أي: بأيّكم الفتنة؟.

٣- أن المفتون على بابه، وفيه مضاف محذوف تقديره: بأيكم فتون المفتون.

٤- أن (الباء) بمعنى (في).

٥- أنه كلام مستأنف، والمفتون مصدر، إي: بأيِّكم الفتنة.

وقد رفض ابن القيم تلك التوجيهات فقال: «وهذه الأقوال كلها تكلف ظاهر، ولا حاجة إلى شيء منه، و(فستبصر) مضمن معنى تشعر وتعلم، فعدي بالباء»[(١)].

ثالثًا: التأويل في (فعيل وفعول) بوصفهما صفتين مشبهتين، أو صيغتي مبالغة:

تعد صيغتا (فعيل وفعول) وزنين من أوزان صيغ المبالغة، ووزنين من أوزان الصفة المشبهة. فإذا تخلتا في سياق ما عن هذه الدلالة الأصلية حاملتين دلالة الوصف المشتق (فاعل، ومفعول) فإنهما تؤولان بحسب دلالة الصيغة المحمولة.

ويستوي في الوصف بفعيل - جوازًا في التي تأوّل بفاعل، ووجوبًا في التي تأوّل بمفعول - المذكر والمؤنث، نحو: (رجل عنيد، وامرأة عنيد، ورجل جريح، وامرأة جريح). أما إذا دلت (فعيل) على الصفة المشبهة، أو

(١) التبيان في أقسام القرآن: ١٩٥.

المبالغة، فلا يستوي في الوصف بهما المذكر والمؤنث، إذ لا بد من التاء في المؤنث، نحو: رجل كريم، وامرأة كريمة، ورجل رحيم، وامرأة رحيمة[(١)].

وقد عدل عن مفعول إلى فعيل؛ لأنه أبلغ، فكحيل أبلغ من مكحول، ودهين أبلغ من مدهون؛ لأن وصف (فعيل) لا يطلق إلا إذا اتصف به صاحبه، إذ لا يقال: أسير إلا لمن أسر، ولا جريح إلا لمن جرح، ولا يشترط ذلك في (مفعول)؛ لأنه يقال: مقتول لمن قتل أو سيقتل.

وقد تحدث ابن القيم عن هذا في بحثه الذي بحث فيه مجيء لفظ (قريب) المذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[(٢)]، خبرًا للفظ (رحمة) المؤنث، وكان حقه أن يؤنث، كما سيأتي في المطلب الثاني.

رابعًا: تأويل (مَفْعِلَة) بـ (فَعِيلَة):

قُرِئَتْ (معايش) في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ﴾[(٣)] بالهمز، وقد خطأها ولحنها كثير من النحويين[(٤)]؛ لأن الأصل عدم الهمز. قال الزجاج: «وأكثر القرّاء على ترك الهمز في معايش، وقد رووها عن نافع

---

(١) ينظر: الكتاب: ٤/ ١١٨، فما بعدها، وظاهرة النيابة: ٤٤٤.
(٢) الأعراف: ٥٦.
(٣) الأعراف: ١٠. قرأ نافع (معائش) بالهمز، وقرأ الباقون بترك الهمز، ينظر: إعراب القراءات السبع: ١/ ١٧٦، و القراءات وعللها: ١/ ٢١٣، ومشكل إعراب القرآن: ١/ ٢٨٣ - ٢٨٤، والموضح: ٢/ ٥٢٢، فما بعدها.
(٤) ينظر: المقتضب: ١/ ١٢٣، ومعاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٣٢٠، وإعراب القراءات السبع: ١/ ١٧٦، و القراءات وعللها: ١/ ٢١٣.

مهموزة، وجميع النحويين البصريين يزعمون أن همزها خطأ»[١]، وأبعد المازني وتلميذه المبرد حين طَعَنَا في نافع؛ لأنه - كما زعما - «لم يكن يدري ما العربية. وله أحرف يقرؤها لحنًا نحوًا من هذا»[٢].

وأجازها غيرهم[٣] فحملوا (مَفْعِلَة) على (فَعِيلَة)، قال الفراء: «إن العرب شبهت (مَفْعِلَة) بـ (فَعِيلَة)، كما همزت في مصائب، مع أنها في مفردها (مُصِيبَة)، فالياء أصلية، كذلك مدائن»[٤].

ووقف ابن القيم مع المجيزين للقراءة، وردّ على الطاعنين فيها، فذكر أن الأصل في هذا عدم الهمز، فقال في قوله تعالى: ﴿وَٱبْعَثْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾[٥]: «في المدينة ثلاثة أقوال: أحدها: أنه فَعِيلَة من (مدن)، والثاني: مفعولة، وعينها محذوفة، والثالث: مَفْعِلَة، وواو المفعول محذوفة، فإن كانت المدائن فعائل تعين همزها كصحائف؛ لأن المَدَّة وقعت بعد ألف الجمع، وإن كان (مَفْعِلَة) فهي كمعيشة فلا تهمز؛ لأنها ليست بمدة، فإن قلت: فما تقول في قراءة من قرأ (معائش) بالهمز، وهي جمع معيشة، وياؤها ليست زائدة، بل أصلها الحركة، إما (مَفعَلة) وإما (مَفعِلة)، كذلك ما تقول في همزهم مصائب، وهي جمع مصيبة. قلت: أما معائش فكدرت عيش أهل التصريف، حتى قال فيها أبو عثمان في تصريفه: وأما قراءة أهل المدينة (معائش) بالهمز، فهي خطأ فلا يلتفت إليها، فإنما أخذت عن نافع بن أبي نعيم، ولم يكن يدري ما العربية، وله أحرف يقرؤها لحنًا

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٣٢٠.
(٢) المنصف: ١/ ٣٠٧، وينظر: المقتضب: ١/ ١٢٣.
(٣) ينظر: معاني القرآن (للفراء): ١/ ٣٧٣، وتفسيرالبحر المحيط: ٤/ ٢٧١.
(٤) معاني القرآن (للفراء): ١/ ٣٧٣.
(٥) الشعراء: ٣٦.

نحوًا من هذا، وأما مصائب فلقد أصيبوا منها بمصائب»[(١)]، ثم قال: «ومن المصائب تخطئة العرب وأهل المدينة، ونحن إنما نجهد أنفسنا في استخراج المقاييس لنوافقهم في ما تكلموا به، فإذا كان ما ثبت عنهم خطأ ولحنًا، وخالفناهم فيه، لم نكن تابعين لهم ولا قاصدين لنهج كلامهم، ولا ريب أن المهموز في هذا الجمع هو ما كانت حروف العلة في واحده مدّة زائدة، كـ (صحيفة ورسالة وعجوز)، فإذا همزوا ما كان حرف العلة فيه أصليًا في بعض المواضع تشبيهًا له بما هو فيه بمدة زائدة، فأي خطأ يلزمهم، وأي غلط يسجل به عليهم؟، وطالما يخرجون الشيء من كلامهم عن أصله لغرض ما من تشبيه أو تخفيف أو تنبيه على أنه كان ينبغي أن يكون كذا، ولأغراض عديدة، أفتراهم لما صححوا (استحوذ) فصححوا ما حقه الإعلال كانوا مخطئين؟! وكذلك لما صححوا (استنوق)، فهلا قلتم: إن القوم لما ألقوا الهمزة بعد ألف مفاعل فيها حرف العلة مدة واحدة لم يستنكروها في معايش ومصائب؛ لأن الموضع موضع همز، فليست الهمزة بشديدة الغربة في هذا الموضع. ويا للعجب كم في اللغة من قلب وإبدال وحذف غير مقيس! بل هو مسموع سماعًا مجردًا ولو تكلم بغيره لكان غلطًا وخطأ، وإن كان مقتضى القياس»[(٢)].

خامسًا: التأويل في المصدر:

المصدر جامد عند البصريين؛ لأنه أصل المشتقات، ومشتق من الفعل عند الكوفيين؛ لأن الفعل عندهم أصل المشتقات[(٣)]، ووقف ابن القيم مع

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨١. (٢) المصدر السابق: ٢/ ٤٨١ - ٤٨٢.
(٣) ينظر: الإنصاف: ١/ ٢٣٥، فما بعدها.

البصريين، فقال: «المصدر يعمل بمعنى المضي والحال والاستقبال؛ لأنه أصل الفعل»[١].

ويدل المصدر على مطلق الحدث، ويختلف بذلك عن بقية الجوامد، التي لا تدل على مطلق الحدث، وعن بقية المشتقات، إذ لا يدل على المحدث الذي تدل عليه المشتقات مع دلالتها على الحدث، فإذا أردنا دلالته على الحدث والمحدث أولناه بالمشتق.

ويأتي المصدر في سياقات ما حاملاً معنى اسم الفاعل، فيصلح بذلك أن يقع موقع اسم الفاعل، كأن يقع خبرًا لاسم الذات ونعتًا، نحو: رجل عدل.

وقد اختلف النحويون في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب[٢]:

١ - أن المصدر مؤول بالمشتق، فـ (عدل) في المثال السابق بمعنى (عادل).

٢ - أنه على حذف المضاف، والتقدير: ذو عدل.

٣ - بقاؤه على أصله للمبالغة.

وذهب أستاذنا الفاضل عبدالله بابعير إلى أن لا خلاف بين القول الأول والثالث؛ لأن تأويل المصدر بالمشتق إنما حصل لغرض المبالغة[٣].

واشترط النحويون في الوصف والإخبار بالمصدر شروطًا ثلاثة[٤]:

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠٢.
(٢) ينظر: شرح جمل الزجاجي (لابن عصفور): ١/ ٢٠٠، وأوضح المسالك: ٣/ ٢٧٨.
(٣) ينظر: ظاهرة النيابة: ٢٥٥.
(٤) ينظر: شرح التصريح: ٢/ ١١٢ - ١١٣، وظاهرة النيابة: ٢٥٤، وتأويل اللفظة: ٢٧٠، فما بعدها.

١ - ألا يثنى المصدر ولا يجمع ولا يؤنث، فتقول: (رجل عدل)، و (امرأة عدل)، و (رجلان عدل)، و (امرأتان عدل)، و (رجال عدل)، و (نساء عدل)، وهذا هو تحقيق للمبالغة التي قصدت هنا. وقد سمع عن العرب خلاف ذلك، وإن كان الأول أولى وأشيع، قال ابن مالك[(١)]:

وَنَعَتُوا بِمَصْدَرٍ كَثِيرًا فَالْتَزَمُوا الإِفْرَادَ وَالتَّذْكِيرا

٢ - أن يكون مصدرًا ثلاثيًا، أو بزنة مصدر ثلاثي.

٣ - ألّا يكون ميميًا.

وقد أجاز ابن القيم التأويل هنا، ففي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾[(٢)]، قال: «انتصاب قوله (تضرعًا وخفية) و (خوفًا وطمعًا)، قيل: هو على الحال، أي: ادعوه متضرعين مخفين خائفين طامعين... وقيل: هو نصب على المفعول له... وقيل: هو نصب على المصدر... والصحيح في هذا أنه منصوب على الحال، والمعنى عليه، فإن المعنى: ادعوا ربكم متضرعين إليه خائفين طامعين، ويكون وقوع المصدر موقع الاسم، على حد قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾[(٣)]، وقولهم: (رجل عدل)، و (رجل صوم). وقال الشاعر[(٤)]:

فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ

وهو أحسن من أن يقال: ادعوه متضرعين خائفين وأبلغ، والذي حسنه

(١) ألفية ابن مالك: ٤٥.
(٢) الأعراف: ٥٥ - ٥٦.
(٣) البقرة: ١٧٧.
(٤) ديوان الخنساء: ٣٨٣، وصدره: (ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت).

في المأمور به شيئان: الدعاء الموصوف المقيد بصفة معينة، وهي صفة التضرع والخوف والطمع، فالمقصود تقييد المأمور به بتلك الصفة، وتقييد الموصوف الذي هو صاحبها، فأتى بالحال على لفظ المصدر؛ لصلاحيته لأن يكون صفة للفاعل وصفة للفعل المأمور به»(١)، وقال: «فتأمل هذه النكتة، فإنك إذا قلت: اذكر ربك تضرعًا، فإنك تريد اذكره متضرعًا إليه واذكره ذكر تضرع، فأنت مريد للأمرين معًا، ولذلك إذا قلت: ادعه طمعًا، أي: ادعه دعاء طمع وادعه طامعًا في فضله، وكذلك إذا قلت: ادعه رغبة ورهبة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ (٢) كان المراد ادعه راغبًا وراهبًا وادعه دعاء رغبة ورهبة، فتأمل هذا الباب تجده كذلك، فأتى فيه بالمصدر الدال على وصف المأمور به بتلك الصفة، وعلى تقييد الفاعل بها تقييد صاحب الحال بالحال»(٣).

ويفهم من النص السابق أن ابن القيم لا يمنع أن يحتمل السياق في النص السابق الحالية والمصدر، ومما يؤكد ذلك قوله: «وبالجملة فالمصدرية في هذا الباب لا تنافي الحال، بل الإتيان بالحال هاهنا بلفظ المصدر يفيد ما يفيده المصدر مع زيادة فائدة الحال، فهو أتم معنى، ولا تنافي بينهما»(٤).

ويبدو لي أن ابن القيم يمزج هنا بين مذهب الكوفيين ومذهب القائلين ببقاء اللفظ على أصله، إيغالاً في المبالغة واتساع المعنى، وهو نابع من منهجه في عدم اشتراط الاشتقاق في الحال كما سيأتي في مبحث الحال.

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ١٨.
(٢) الأنبياء: ٩٠.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ١٨ - ١٩.
(٤) المصدر السابق: ٢/ ١٩.

وذكر ابن القيم أن المصدر وفعله قد يفيدان معنيين من السياق الواحد، فقال في قوله تعالى ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [(١)]: «ومصدر (تبتل إليه) تبتلاً، كالتعلم والتفهم، ولكن جاء على (التفعيل) مصدر (فعّل) لسر لطيف، فإن في هذا الفعل إيذانًا بالتدرج والتكلف والتعمل والتكثر والمبالغة، فأتى بالفعل الدال على أحدهما، وبالمصدر الدال على الآخر، فكأنه قيل: بتّل نفسك إليّ تبتيلاً، وتبتل إليه تبتلاً، ففهم المعنيان من الفعل ومصدره، وهذا كثير في القرآن، وهو من أحسن الاختصار والإيجاز»[(٢)].

- **المطلب الثاني: في التذكير والتأنيث:**

مُيِّزَتِ الأسماء بالتذكير والتأنيث، فجُعِلَتْ إما مذكرة وإما مؤنثة، وعلى هذا اشتُرِطَ التطابق بين الكلمة اللازمة والملزومة تذكيرًا وتأنيثًا، وجاءت شواهد لم يراع فيها هذا التطابق، فالتمس النحويون مسوغا لها، فكان الحمل على المعنى في التذكير والتأنيث مسوغًا لذلك، وإرجاعه بوساطة حمله على ما يقتضيه معناه إلى التطابق غير الظاهر.

وقد جاء الاسم المؤنث تأنيثًا حقيقيًا مقترنًا بالعلامة الدالة على تأنيثه في أغلب أحواله، أما المجازي فإنه بالخيار.

والحمل على المعنى لا يكون إلا في الأسماء المؤنثة تأنيثًا غير حقيقي، والأسماء المذكرة تذكيرًا غير حقيقي، وهذه الأسماء منها ما يغلّب عليه التذكير ويكون معناه محتملاً التأنيث، ومنها ما يغلّب عليه التأنيث ويكون معناه محتملاً التذكير[(٣)].

(١) المزمل: ٨.
(٢) مدارج السالكين: ٢/ ٣٠.
(٣) ينظر: الحمل على غير الظاهر: ٤٩ - ٥٠.

ويعد المصدر والجمع المكسّر واسم الجنس من أشهر أقسام الأسماء المجازية من حيث التذكير والتأنيث.

وقد تحدث ابن القيم عن التذكير والتأنيث فقال: «إن الفعل متى اتصل بفاعله ولم يحجز بينهما حاجز لحقت العلامة ولا نبالي أكان التأنيث حقيقيًا أم مجازيًا فتقول: طابت الثمرة وجاءت هند، إلا أن يكون الاسم المؤنث في معنى اسم آخر مذكر كـ (الحوادث والحدثان والأرض)، فلذلك جاء[1]:

فَإِنَّ الحَوَادِثَ أَوْدَى بِهَا

فإن الحوادث في معنى الحدثان، وجاء[2]:

وَلا أَرْضَ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا

فإنه في معنى ولا مكان أبقل إبقالها»[3].

ومن ذلك قوله: «إذا فصلت الفعل عن فاعله، فكلما بعد عنه قوي حذف العلامة، وكلما قرب قوي إثباتها، وإن توسط توسط فـ (حضر القاضي اليوم امرأة) أحسن من حضرت، وفي القرآن ﴿وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيْحَةُ﴾[4]، ومن هنا كان إذا تأخر الفعل عن الفاعل وجب ثبوت التاء طال الكلام أم قصر»[5]، وقال في الآية السابقة: «الصيحة يراد بها المصدر بمعنى الصياح فيحسن فيها التذكير، ويراد بها الواحدة من المصدر فيكون التأنيث أحسن»[6].

---

(١) ديوان الأعشى: ٢٨، وصدره: «فإمّا تريني ولي لمّة».
(٢) معاني القرآن (للفراء): ١/ ١٢٧، والخصائص: ٢/ ٤١٣، وصدره: (فَلا مُزْنَةٌ وَدَقَتْ وَدْقَهَا)
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٧.
(٤) هود: ٦٧.
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٧.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٩.

ومن ذلك قوله: «وأما حذف التاء من ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ﴾ [(١)]؛ فلأنه اسم جمع كـ (رهط وقوم) ولولا أن فيه تاء التأنيث لفتحت التاء في فعله، ولكنه قد يجوز أن تقول: قالت نسوة، كما تقول: سألت قبيلة ونسوة»[(٢)].

ومن ذلك «قوله تعالى ﴿فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [(٣)]، أنث عدد الأمثال؛ لتأويلها بحسنات»[(٤)].

ومن ذلك قوله: «فإن كان الجمع مسلمًا فلا بدّ من التذكير لسلامة لفظ الواحدة فلا تقول: قالت الكافرون، كما لا تقول: قالت الكافر؛ لأن اللفظ بحاله لم يتغير بطرو الجمع عليه. فإن قيل: فلِمَ لا تقول: الأعراب قال، كما تقوله مقدمًا؟، قيل: ثبوت التاء إنما كان مراعاة لمعنى الجماعة، فإذا أردت ذلك المعنى أثبت التاء، وإن تأخر الفعل لم يجز حذفه لاتصال الضمير، وإن لم ترد معنى الجماعة حذفت التاء إذا تقدم الفعل، ولم يحتج إليها إذا تأخر؛ لأن ضمير الفاعلين لجماعة في المعنى، وليسوا جمعًا؛ لأن الجمع مصدر جمعت أجمع، فمن قال: إن التذكير في (ذهب الرجال وقام الهندات) مراعاة لمعنى الجمع فقد أخطأ»[(٥)].

وقد تحدث ابن القيم عن التذكير والتأنيث في بحثه الذي بحث فيه مجيء لفظ (قريب) المذكر في قوله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [(٦)]، خبرًا للفظ (رحمة) المؤنث، وكان حقه أن يؤنث، فذكر أقوال اللغويين وناقشها وبين «ما فيها من صحيح وسقيم ومقارب»[(٧)]،

---

(١) يوسف: ٣٠.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٨.
(٣) الأنعام: ١٦٠.
(٤) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠٨.
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٨.
(٦) الأعراف: ٥٦.
(٧) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٠.

واختار منها المسلك المكون من السادس والسابع، وهذه المسالك هي[(١)]:

١- أن (قريب) «في الآية هو فعيل بمعنى فاعل... فكان حقه أن يكون بالتاء، ولكنهم أجروه مجرى فعيل بمعنى مفعول، فلم يلحقوه التاء، كما جرى فعيل بمعنى مفعول مجرى فعيل بمعنى فاعل في إلحاقه التاء، كما قالوا: خصلة حميدة، وفعلة ذميمة، بمعنى: محمودة ومذمومة، فحملا على (جميلة وشريفة) في لحاق التاء، فحملوا قريبًا على امرأة قتيل وكف خضيب، وعين كحيل في عدم لحاق التاء، حملاً لكل من البابين على الآخر»[(٢)].

وهذا أقوى المسالك عند من خرّج تذكير (قريب) في الآية، واعترض عليه ابن القيم بما يأتي:

أ. التسوية بين اللازم والمتعدي، فإن فعيلاً بمعنى مفعول بابه الفعل المتعدي، وفعيلاً بمعنى فاعل بابه الفعل اللازم. وهذا ممتنع.

ب. أن مجيء فعيل بمعنى فاعل محمولاً على فعيل بمعنى مفعول لا ضابط له.

ج. أن العرب نطقت في (فعيل) بمعنى (مفعول) بالتاء، وجردته منها وهو بمعنى (فاعل)، فمما جاء فيه فعيل بمعنى مفعول مجردًا من التاء نحو: امرأة فتين وسريح، وهو بمعنى مفعول، ومما جاء مقرونًا بالتاء نحو: امرأة ملولة وفروقة، وهو بمعنى فاعل، ودعوى المبالغة في التاء هنا لا دليل عليها.

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٢٠، فما بعدها.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٢١ - ٢٢.

٢- أن (قريب) في الآية من باب تأويل المؤنث بالمذكر أو العكس، حملاً على المعنى، فتؤول الرحمة بالإحسان، وهذا نحو: كف مخضب، فكف مؤنث أول ب - (عضو) المذكر، ونحو[١]:

وَقَائِعُ فِي مُضَرٍ تِسعَةٌ   وَفِي وَائِلٍ كَانَتِ العَاشِرَه

فوقائع مؤنثة، أولت بـ (أيام الحرب) المذكرة.

ومن تأويل المذكر بمؤنث قول من قال: جاءته كتابي[٢]، أي: صحيفتي، وقول الشاعر[٣]:

يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ المُزجِي مَطِيَّتَهُ   سَائِلْ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوتُ

أي: ما هذه الصيحة؟، مع أنه حمل أصل على فرع، فإذا جاز ذلك؛ فلأن يجوز تأويل مؤنث بمذكر؛ لكونه حمل فرع على أصل أولى، وهذا وجه جيد.

٣- ٤- أن (قريب) في الآية من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، مع الالتفات إلى المحذوف، فكأنه قال: إن مكان الرحمة قريب من المحسنين، أو من باب حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، والتقدير: إن رحمة الله شيء قريب من المحسنين أو نحوه، وقد ردّ ابن القيم هذين الوجهين كما سبق في مطلب الحذف من الفصل الأول.

٥- أنه من باب اكتساب المضاف حكم المضاف إليه، إذا كان صالحًا للحذف والاستغناء عنه بالثاني، نحو قول الشاعر[٤]:

لَمَّا أَتَى خَبَرُ الزُّبيرِ تَوَاضَعَتْ   سُورُ الْمَدِينَةِ وَالجِبَالُ الخُشَّعُ

---

(١) معاني القرآن (للفراء): ١/١٢٦.
(٢) ينظر: الخصائص: ٢/٤١٨.
(٣) الخصائص: ٢/٤١٨، وشرح المفصل: ٥/٩٦.
(٤) شرح ديوان جرير: ٢٥٩.

فأنث السور المضاف إلى المدينة، مع أن التذكير أصل والتأنيث فرع. فالعكس أولى، وهذا كما قال ابن القيم: «وهذا المسلك وإن كان قد ارتضاه غير واحد من الفضلاء فليس بقوي؛ لأنه إنما يعرف مجيئه في الشعر، ولا يعرف في الكلام الفصيح منه إلا النادر، كقولهم: ذهبت بعض أصابعه، والذي قوّاه هاهنا شدة اتصال المضاف بالمضاف إليه، وكونه جزءه حقيقة، فكأنه قال: ذهبت أصبع وأصبعان من أصابعه، وحمل القرآن على المكثور الذي خلافه أفصح منه ليس بسهل»[(١)].

٦- ٧- أنه من باب الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر؛ لكونه تبعًا له، ومعنى من معانيه، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ﴾[(٢)]، والمعنى: والله أحق أن يرضوه ورسوله كذلك، فاستغنى بإعادة الضمير إلى الله، إذ إرضاؤه هو إرضاء رسوله. فلم يحتج أن يقول: يرضوهما، فعلى هذا يكون الأصل في الآية إن الله قريب من المحسنين وإن رحمة الله قريبة من المحسنين، فاستغنى بخبر المحذوف عن خبر الموجود؛ لظهور المعنى، وهذا حسن إذا كساه تعبير أحسن، فيقال: الرحمة من صفات الرب، والصفة قائمة بالموصوف، لا تفارقه فإذا كانت قريبة من المحسنين فالموصوف أولى بالقرب منها، بل قرب رحمته تبع لقربه من المحسنين، وقربه يستلزم قرب رحمته، لذا حذفت التاء هنا تنبيهًا على هذه الفائدة العظيمة، ولو قال: إن رحمة الله قريبة من المحسنين لم يدل على قربه تعالى منهم؛ لأن قربه أخص من قرب رحمته، «فهو مسلك سابع في الآية وهو المختار، وهو من أليق ما قيل فيها، وإن شئت قلت: قربه تبارك

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٣٢.

(٢) التوبة: ٦٢.

وتعالى من المحسنين وقرب رحمته منهم متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإذا كانت رحمته قريبة منهم، فهو أيضًا قريب منهم»[١].

٨- أن الرحمة مصدر، والمصادر كما لا تثنّى ولا تجمع فحقها أن لا تؤنث، ورد ابن القيم ذلك بمجيء الرحمة مؤنثة، كقوله تعالى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٢].

٩- أن القريب يراد به شيئان: أحدهما النسب والقرابة، فهذا بالتاء نحو: فلانة قريبة لي، والثاني: قرب المكان، وهذا بلا تاء، تقول: جلست فلانة قريبًا مني، وهو ضعيف؛ لأن ما ذكروه إنما يصح إذا كان لفظ القريب ظرفًا، لا اسمًا محضًا.

١٠- أنه من باب التأنيث غير الحقيقي نحو: طلع الشمس وطلعت، وهذا إنما يكون إذا أسند الفعل إلى ظاهر المؤنث، فأما إذا أسند إلى ضميره فلابد من التاء، نحو: الشمس طلعت، وتقول: الشمس طالعة، ولا تقول: طالع.

١١- أنه مصدر لا وصف، وهو بمنزلة النقيض، فجرد من التاء، كما أن الإخبار بالمصدر يجردها من التاء، نحو: امرأة عدل وصوم، ولا تقول: عدلة، وعدّ ابن القيم هذا من أفسد المسالك؛ لأن قريبًا لا يعرف استعماله مصدرًا، والمصدر هو القرب.

١٢- أن (فعيل وفعول) يستوي فيهما المذكر والمؤنث، وضعف ابن القيم هذا المسلك؛ «لأن قائله إما أن يريد أن فعيلاً في هذا الموضع وغيره،

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٣٣.
(٢) الأعراف: ١٥٦.

يستحق ما يستحقه فعول من الجري على المذكر والمؤنث بلفظ واحد، وإما أن يريد أن فعيلاً في هذا الموضع - خاصة - محمول على فعول.

فالأول مردود؛ لإجماع أهل العربية على التزام التاء في ظريفة وشريفة...

والثاني أيضًا مردود؛ لأن لفعيل على فعول من المزايا ما لا يليق به أن يكون تبعًا له، بل العكس أولى أن يكون فعولاً تبعًا لفعيل؛ ولأنه يتضمن حمل فعيل على فعول، وهما مختلفان لفظًا ومعنى، أما اللفظ فظاهر، وأما المعنى؛ فلأن قريبًا لا مبالغة فيه، لأنه يوصف به كل ذي قرب، وإن قل، وفعول لا بد فيه من المبالغة»[1].

- المطلب الثالث: في التضمين:

مرّ بنا التضمين والخلاف فيه، أباب من أبواب الحمل على المعنى هو أم باب من أبواب النيابة؟، وقد ذهب الباحث إلى عدِّه بابًا من أبواب الحمل على المعنى.

جاء في الخصائص: «وباب الحمل على المعنى بحر لا ينكش... ومنه باب من هذه اللغة واسع لطيف طريف، وهو اتصال الفعل بحرف ليس ممّا يتعدى به؛ لأنه في معنى فعل يتعدى به»[2].

وقد اختلف النحويون[3] في التضمين، أفي الأفعال هو أم في الحروف؟، فذهب جمهور البصريين إلى أنه في الأفعال، وذهب أكثر

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٣٥ - ٣٦. (٢) الخصائص: ٢/ ٤٣٧.
(٣) ينظر: الخصائص: ٢/ ٣٨٠، ومغني اللبيب: ٦٤٨، فما بعدها، والبرهان: ٣/ ٣٣٨، وشرح التصريح: ٢/ ٤.

الكوفيين إلى أنه في الحروف.

ووقف ابن القيم مع البصريين، فقال: «وظاهرية النحاة يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة بل يجعلون للفعل معنى مع الحرف، ومعنى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعي من الأفعال فيشربون الفعل المتعدي به معناه، هذه طريقة إمام الصناعة سيبويه - رحمه الله - وطريقة حذاق أصحابه، يضمنون الفعل معنى الفعل، لا يضمنون الحرف مقام الحرف، وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار، تستدعي فطنة ولطافة في الذهن»(١).

ولكي يتضح هذا الموقف نذكر بعض الأفعال التي أجاز فيها ابن القيم التضمين، وبعض الحروف التي منع فيها التضمين.

- **أولاً: التضمين في الأفعال:**

قال ابن القيم: «كل فعل يقتضي مفعولاً ويطلبه ولا يصل إليه بنفسه توصلوا إليه بأداة، وهي حرف الجر، ثم إنهم قد يحذفون الحرف؛ لتضمّن الفعل معنى فعل متعد بنفسه»(٢)، وقال: «وهذا باب واسع، لو تتبعناه لطال الكلام فيه»(٣).

ومن ذلك تضمين الفعل (يشرب) معنى (يَرْوَى)، «وهذا نحو قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾(٤)، فإنهم يضمنون (يشرب) معنى (يروى) فيعدونه بالباء التي تطلبها، فيكون في ذلك دليل على الفعلين أحدهما

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٦١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣١٢.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٦٢.
(٤) الإنسان: ٦.

بالتصريح به، والثاني بالتضمّن، والإشارة إليه بالحروف الذي يقتضيه مع غاية الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها... وهذا أحسن من أن يقال: يشرب منها، فإنه لا دلالة فيه على الريّ، وأن يقال: يروى بها؛ لأنه لا يدل على الشرب بصريحه بل باللزوم، فإذا قال: يشرب بها، دل على الشرب بصريحه، وعلى الريّ»[(١)].

ومن ذلك تضمين الفعل (يُرِد) معنى (يَهُمُّ) في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ﴾[(٢)]، قال ابن القيم: «وفعل الإرادة لا يتعدّى بالباء، ولكن ضمّن معنى (يهم فيه بكذا)، وهو أبلغ من الإرادة، فكان في ذكر الباء إشارة إلى استحقاق العذاب عند الإرادة، وإن لم تكن جازمة»[(٣)].

ومن ذلك تضمين الفعل (اختار) معنى (نخل أو سبر)، قال ابن القيم: «اخترت أصله أن يتعدى بحرف الجر وهو (من)؛ لأنه يتضمّن إخراج شيء من شيء، وجاء محذوفًا في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ﴾[(٤)]؛ لتضمّن الفعل معنى فعل غير متعد، كأنه نخل قومه وميزهم وسبرهم ونحو ذلك، فمن هاهنا - والله أعلم - أسقط حرف الجر كما سقط من (أمرتك الخير)، أي: ألزمتك وكلفتك... ومنه (تمرون الديار)، أي: تعدونها وتجاوزونها، ومنه (رحبتك الدار) أي: وسعتك»[(٥)].

ومن ذلك تضمين الفعل (تبصر) معنى (تشعر وتعلم) في قوله تعالى: ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ ۝٥ بِأَييِّكُمُ الْمَفْتُونُ ۝٦﴾[(٦)]، قال ابن القيم: «و (فستبصر)

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٦١ - ٢٦٢.
(٢) الحج: ٢٥.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٢، وينظر: زاد المعاد: ١/ ٣٤.
(٤) الأعراف: ١٥٥.
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ٢٩٦.
(٦) القلم: ٥ - ٦.

مضمّن معنى تشعر وتعلم، فعدي بالباء، كما تقول: ستشعر بكذا وتعلم به، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾﴾ [(١)]، وإذا دعاك اللفظ إلى المعنى من مكان قريب، فلا تجب من دعاك إليه من مكان بعيد»[(٢)].

ومن ذلك تضمين الفعل (هدى) معاني أخرى بحسب سياقاته، إذ يتعدى بنفسه تارة، وبحرف (إلى) وبـ (اللام) تارة، فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [(٣)]، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [(٤)]، ومن الثالث قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ [(٥)]، قال ابن القيم: «ففعل الهداية متى عدّي بـ (إلى) تضمن الإيصال إلى الغاية المطلوبة فأتى بحرف الغاية، ومتى عدي بـ (اللام) تضمن التخصيص بالشيء، فأتى بـ (اللام) الدالة على الاختصاص والتعيين... وإذا تعدى بنفسه تضمّن المعنى الجامع لذلك كله، وهو التعريف والبيان والإلهام، فالقائل إذا قال: (اهدنا الصراط المستقيم) هو طالب من الله أن يعرفه إياه ويبينه له ويلهمه إياه ويقدره عليه... فجرد الفعل من الحرف، وأتى به مجردًا معدى بنفسه؛ ليتضمّن هذه المراتب كلها... فتأمله فإنه من دقائق اللغة وأسرارها»[(٦)].

وذكر ابن القيم أن هذا الموضع وأمثاله تدق فيه الفروق. قال ابن القيم: «والفروق في هذه المواضع تدق جدًا عن أفهام العلماء، ولكن نذكر قاعدة تشير إلى الفرق، وهي أن الفعل المعدَّى بالحروف المتعددة لا بد أن يكون له

---

(١) العلق: ١٤.
(٢) التبيان في أقسام القرآن: ١٩٥.
(٣) الفتح: ٢.
(٤) الشورى: ٥٢.
(٥) الأعراف: ٤٣.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٢.

مع كل حرف معنى زائد على معنى الحرف الآخر، وهذا بحسب اختلاف معاني الحروف، فإن ظهر اختلاف الحرفين ظهر الفرق، نحو: رغبت عنه ورغبت فيه، وعدلت إليه وعدلت عنه... وإن تفاوت معنى الأدوات عسر الفرق، نحو: قصدت إليه وقصدت له، وهديته إلى كذا وهديته لكذا»(١).

ومن ذلك تضمين الفعل (قرأ) معنى (صلّى) إذاعدي بحرف جر، نحو قوله ﷺ: «لا صَلاةَ لِمَن لَم يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ»(٢)، قال ابن القيم: «ولم تأت الباء إلا في قراءة في الصلاة... وإن شئت قلت: هو مضمّن معنى (صلّى بسورة كذا، وقام بسورة كذا)، وعلى هذا فيصح هذا الإطلاق»(٣).

ونلحظ من النصوص السابقة وضوح موقف ابن القيم من التضمين في الأفعال، ويبقى أن نشير هنا إلى قول ابن القيم أن «الفعل إذا ضمّن معنى فعل آخر لم يلزم إعطاؤه حكمه من جميع الوجوه، بل من جلالة هذه اللغة العظيمة الشأن وجزالتها أن يذكر المتكلم فعلاً، ويضمّنه معنى فعل آخر، ويجري على المضمّن أحكامه لفظًا، وأحكام الفعل الآخر معنى، فيكون في قوة ذكر الفعلين مع غاية الاختصار»(٤).

ثانيًا: التضمين في الحروف:

رفض ابن القيم أن تنوب الحروف بعضها عن بعض، فقال: «والقاعدة أن الحروف لا ينوب بعضها عن بعض؛ خوفًا من اللبس وذهاب المعنى الذي قصد بالحرف... ولو قدّر تعاقب الحروف ونيابة بعضها عن بعض، فإنما

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٦١.
(٢) صحيح البخاري: (٧٥٦)، وصحيح مسلم: (٣٩٤).
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٣١٦.
(٤) التبيان في أقسام القرآن: ١٤٣.

يكون ذلك إذا كان المعنى مكشوفًا واللبس مأمونًا، فيكون من باب التفنن في الخطاب والتوسع فيه»[(١)]، وقال: «الحروف لا يقوم بعضها مقام بعض على أصح الطريقتين، وهي طريقة إمام الصناعة والمحققين من أتباعه، ولو قدر قيام بعضها مقام بعض فهو فيما تقارب معناها، كمعنى (على وفي)، ومعنى (إلى ومع)، ونظائر ذلك، وأما في ما لا جامع بينهما فلا»[(٢)].

ويظهر من النص السابق أن ابن القيم لا يرى التضمين في الحروف إلا على فرض تقارب المعنى بينهما.

ولكي يتضح هذا الموقف نذكر بعض الحروف التي منع فيها ابن القيم التضمين، وبعض الحروف التي أجازه فيها على قلته.

فمن ذلك منعه تضمين (لا) أو (أو) أو (إلا) معنى الواو فقال - بعد أن قرر أن الحروف لا يقوم بعضها مقام بعض إلا على فرض تقارب معناها - قال: «ومن هنا كان زعم من زعم أن (لا) قد تأتي بمعنى (الواو) باطلاً؛ لبعد ما بين معنييهما، وكذلك (أو) بمعنى (الواو)، فأين معنى الجمع بين الشيئين إلى معنى الإثبات لأحدهما»[(٣)].

ومن ذلك منعه تضمين (إلا) معنى (الواو) في قوله تعالى: ﴿... إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝١٠ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًۢا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾[(٤)]، فقال: «وأما قول بعض الناس: إن (إلا) بمعنى (الواو)، والمعنى: ولا من ظلم فخبط منه، فإن هذا يرفع الأمان من اللغة، ويوقع اللبس في الخطاب، و (الواو) و(إلا) متنافيان، فإحداهما تثبت للثاني نظير حكم الأول، والأخرى تنفي عن الثاني

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٧٣.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٢٣.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢٢٣.
(٤) النمل: ١٠ - ١١.

ذلك، فدعوى تعاقبهما دعوى باطلة لغة وعرفًا... والذي حملهم على دعوى ذلك أنهم لما رأوا الخوف منتفيًا عن المذكور بعد (إلا) ظنوا أنها بمعنى (الواو)، لكون المعنى عليه، وغلطوا في ذلك، فإن الخوف ثابت له حال ظلمه، وحال تبديله الحسن بعد السوء، أما حال ظلمه فظاهر، وأما حال التبديل؛ فلأنه يخاف أنه لم يقم بالواجب، وأنه لم يقبل منه ما أتى به»(١).

ومن ذلك منعه تضمين (أم) معنى (بل) أو (الهمزة)، فقال: «وأما (أم) التي للإضراب وهي المنقطعة فإنها قد تكون (أم) إضرابًا، ولكن ليست بمنزلة (بل) كما زعم بعضهم... والحق أن يقال: إنها على بابها وأصلها الأول من المعادلة والاستفهام حيث وقعت، وإن لم يكن قبلها أداة استفهام في اللفظ، وتقديرها بـ (بل) والهمزة خارج عن أصول اللغة العربية فإن (أم) للاستفهام و (بل) للإضراب، ويا بعد ما بينهما»(٢).

ومن ذلك منعه تضمين (أو) معنى (بل) أو (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾(٣)، فذكر أن هذه الآية «تحقيق لهذا العدد، وأنهم لا ينقصون عن مائة ألف رجل واحدًا، ونظيره قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾(٤)، أي: لا تنقص قسوتها عن قسوة الحجارة، بل إن لم تزد على قسوة الحجارة لم تكن دونها، وهذا المعنى أحسن وألطف وأدق من قول من جعل (أو) في هذه المواضع بمعنى (بل)، ومن قول من جعلها للشك بالنسبة إلى الرأي، وقول من جعلها بمعنى الواو»(٥).

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٧٣.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٢٢ - ٢٢٣.
(٣) الصافات: ١٤٧.
(٤) البقرة: ٧٤.
(٥) التبيان في أقسام القرآن: ٢٢١، وينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢١٥ - ٢١٦.

وإذا كان ابن القيم لا يجيز التضمين في مثل الأمثلة السابقة؛ لأن معنى كل حرف منها بعيد عن الآخر؛ فإننا نجده يتسامح في إجازة التضمين بين الحروف فيما تقارب معناها.

ومن ذلك تضمين (لمّا) معنى (إلّا)، في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴿٤﴾﴾[1]، قال ابن القيم: «فمن قرأها بالتشديد جعلها بمعنى (إلّا)، وهي تكون في موضعين:

أحدهما: بعد (إن) المخففة مثل هذا الموضع، أو المثقلة مثل قوله: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١١﴾﴾[2].

والثاني: في باب القسم نحو: سألتك بالله لمّا فعلت، قال أبو علي الفارسي: من خفف كانت عنده هي المخففة من الثقيلة... ومن قرأها مشددة كانت (إن) عنده نافية بمعنى (ما)، و (لمّا) في معنى (إلا)، قال سيبويه عن الخليل في قولهم: نشدتك بالله لمّا فعلت، قال: المعنى إلا فعلت»[3].

ونخلص من خلال ما سبق أن ابن القيم رأى التضمين في الأفعال لا في الحروف، وهو ما يذهب إليه الباحث؛ لأن الحروف لا تستقل بنفسها في أداء المعنى، ومعناها لا يظهر فيها، وإنما يظهر في غيرها؛ لأنها لا معنى لها في ذاتها، ولهذا لا نجد لها معاني معجمية؛ لأنها لا جذور لها في تكوينات المعجم.

---

(١) الطارق: ٤. قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة بالتشديد، وقرأ الباقون بالتخفيف. ينظر: إعراب القراءات السبع وعللها: ٢/ ٤٦١، والكشف: ٢/ ٣٦٩، ومشكل إعراب القرآن: ٢/ ٨١١.

(٢) هود: ١١١.

(٣) التبيان في أقسام القرآن: ٩٩، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ٢/ ١٤٠.

المبحث الثالث:

موقف ابن القيم من الأصل النحوي

مرّ بنا شيء مما خالف القواعد في باب الحذف والحمل، وعرفنا موقف ابن القيم منها، وسنحاول في الصفحات الآتية معرفة مسائل أخرى خالفت الأصول النحوية، وموقف ابن القيم منها.

وآثرت تقسيم هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: التأويل في المرفوعات:

- في المبتدأ والخبر:

١ - في مسوغات الابتداء بالنكرة:

ذكر النحويون[١] أن الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة لا نكرة، ووجدت نصوص خالفت هذا الأصل، نحو: (سلام عليكم)، وغيرها، فالتمس النحويون مسوغات تجيز مثل ذلك، أوصلها بعض النحويين إلى أكثر من ثلاثين مسوغًا[٢]، ولم يتكلف سيبويه هذا التكلف في الضوابط، وإنما جعل مناط صحة ذلك تحقق الفائدة.

وقد استحسن ابن القيم طريقة سيبويه، فقال: «إن الابتداء بالنكرة إنما امتنع حيث لا يفيد نحو: رجل في الدنيا، ورجل ميت، ونحو ذلك، فإذا أفادت جاز الابتداء بها من غير تقييد بضابط ولا حصر بعدٍّ... وهذه طريقة

---

(١) ينظر: الكتاب: ١/ ٩٨ - ٩٩، ومغني اللبيب: ٤٤٥، والأشباه والنظائر: ٢/ ٥٩، فما بعدها، ونظرية العامل: ٥٣ - ٥٦.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر: ٢/ ٦٠، ونظرية العامل: ٥٣.

إمام النحو سيبويه، فإنه في كتابه لم يجعل للابتداء بها ضابطًا ولا حصره بعدد، بل جعل مناط الصحة الفائدة، وهذا هو الحق الذي لا يثبت عند النظر سواه، وكل من تكلف ضابطًا فإنه ترد عليه ألفاظ خارجة عنه، فإما أن يتمحل لردها إلى ذلك الضابط، وإما أن يفردها بضوابط أخر، حتى آل الأمر ببعض النحاة إلى أن جعل في الباب ثلاثين ضابطًا، وربما زاد غيره عليها، وكل هذا تكلف ولا حاجة إليه»(١).

وإذا كان ابن القيم قد رأى التكلف في وضع الضوابط، فإننا لا نعدم منه رأيًا في تقعيد قاعدة لهذا الباب، إذ قال: «فإن قلت: فما عندك من الضوابط إذا سلكت طريقتهم في ذلك؟، قلت: اسمع الآن قاعدة جامعة في هذا الباب، لا يكاد يشذ عنها شيء منه. أصل المبتدأ أن يكون معرفة، أو مخصوصًا بضرب من ضروب التخصيص بوجه تحصل الفائدة من الإخبار عنه، فإن انتفت عنه وجوه التخصيص بأجمعها فلا يخبر عنه، إلا أن يكون الخبر مجرورًا، مفيدًا، معرفة، مقدمًا عليه، بهذه الشروط الأربعة؛ لأنه إذا تقدم وكان معرفة صار كأن الحديث عنه، وكأن المبتدأ المؤخر خبر عنه»(٢)، نحو قولهم: على زيد دين، فهذا الكلام في قوة قولك: زيد مدين، «فمحط الفائدة هو الدين، وهو المستفاد من الإخبار، فلا تنحبس في قيود الأوضاع، وتقول: (على زيد) جار ومجرور، فكيف يكون مبتدأ؟!، فأنت تراه هو المخبر عنه في الحقيقة، وليس المقصود الإخبار عن الدين، بل عن زيد بأنه مديان.. وإن لم يكن الخبر مفيدًا لم تفد المسألة شيئًا، وكان لا فرق بين تقديم الخبر وتأخيره، كما إذا قلت: في الدنيا رجل، كان

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٨٨.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٨٨.

في عدم الفائدة بمنزلة قولك: رجل في الدنيا، فهنا لم تمنع الفائدة بتقديم ولا تأخير، وإنما امتنعت من كون الخبر غير مفيد، ومثل هذا قولك: في الدار امرأة، فإنه بمنزلة قولك: الدار فيها امرأة، فأخبرت عن الدار بحصول المرأة فيها في اللفظ والمعنى، فإنك لم ترد الإخبار عن المرأة بأنها في الدار، ولو أردت ذلك لحصلت حقيقة المخبر عنه أولاً، ثم أسندت إليه الخبر، وإنما مقصودك الإخبار عن الدار بأنها مشغولة بامرأة وأنها اشتملت على امرأة، فهذا القدر هو الذي حسن الإخبار عن النكرة هاهنا، فإنها ليست خبرًا في الحقيقة، وإنما هي في الحقيقة خبر عن المعرفة المتقدمة فهذا حقيقة الكلام، وأما تقديره الإعرابي النحوي فهو أن المجرور خبر مقدم والنكرة مرفوعة بالابتداء»[١]، وإنما امتنع تقديم هذا المبتدأ في اللفظ، فلا تقول: امرأة في الدار، ودين على زيد؛ «لأن النكرة تطلب الوصف طلبًا حثيثًا، فيسبق الوهم إلى أن الجار والمجرور وصف لها لا خبر عنها، إذ ليس من عادتها الإخبار عنها إلا بعد الوصف لها، فيبقى الذهن متطلعًا إلى ورود الخبر عليه، وقد سبق إلى سمعه ولكن لم يتيقن أنه الخبر، بل يجوز أن يكون وصفًا فلا تحصل به الفائدة، بل يبقى في ألم الانتظار للخبر والترقب له، فإذا قدمت الجار والمجرور عليها استحال أن يكون وصفًا لها؛ لأنه لا يتقدم موصوفه، فذهب وهمه إلى أن الاسم المجرور المقدم هو الخبر، والحديث عن النكرة وهو محط الفائدة»[٢].

وذكر ابن القيم ضروبًا من التخصيص للابتداء بالنكرة، منها[٣]: أن

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٨٨ - ٣٨٩. (٢) المصدر السابق: ١/ ٣٨٩.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٨٩، فمابعدها.

تكون موصوفة نحو: ﴿وَلَعَبۡدٌ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٌ مِّن مُّشۡرِكٍ﴾ [(١)]، أو عامة نحو: ما أحد خير من رسول الله، وهل أحد عندك؟، أو تقع في سياق التفضيل نحو: تمرة خير من جرادة، ومنه وقوعها في سياق تفصيل بعد إجمال، نحو قولك: أقسم هذه الثياب بين هؤلاء: فثوب لزيد وثوب لعمر وثوب لبكر.

ولم يستسغ ابن القيم العطف مسوغًا للابتداء بالنكرة في قوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوۡلٌ مَّعۡرُوفٌۚ﴾ [(٢)]، فقال: «ومنه تأويل سيبويه في قوله تعالى ﴿طَاعَةٌ وَقَوۡلٌ مَّعۡرُوفٌۚ﴾ فإنه قدره: طاعة أمثل، وقول معروف أشبه وأجدر بكم[(٣)]، وهذا أحسن من قول بعضهم: إن المسوغ للابتداء بها هاهنا العطف عليها؛ لأن المعطوف عليها موصوف، فيصح الابتداء به، وإنما كان قول سيبويه أحسن؛ لأن تقييد المعطوف بالصفة لا يقتضي تقييد المعطوف عليه بها، ولو قلت: طاعة أمثل لساغ ذلك، وإن لم يعطف عليها»[(٤)].

والذي يظهر للباحث من ظاهر كلام سيبويه أنه يجيز هذا النوع من المسوغات للابتداء بالنكرة؛ لأن سيبويه لم يستحسن حذف المبتدأ والخبر معًا، كما ظنه ابن القيم. قال سيبويه في الآية: «فإما أن يكون أضمر الاسم وجعل هذا خبره، كأنه قال: (أمري طاعة وقول معروف)، أو يكون أضمر الخبر فقال: طاعة وقول معروف أمثل»[(٥)]، فالتقدير عند سيبويه إما على حذف المبتدأ، وإما على حذف الخبر، وليس في كلامه السابق حذف المبتدأ والخبر معًا، على ما فهمه ابن القيم، وعلى هذا الفهم نسب عدم

---

(١) البقرة: ٢٢١. (٢) محمد: ٢١.
(٣) في هذا التقدير إشكال ينظر: الحذف في مسائل المبتدأ والخبر ص١١٧، من هذا البحث.
(٤) بدائع الفوائد: ١/ ٣٨٩-٣٩٠، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ١/ ١٩٥، ٢/ ١٣٦.
(٥) الكتاب: ١/ ١٩٥.

استحسان سيبويه الابتداء بالنكرة إذا عُطِفَ عليها، مع أن ظاهر كلام سيبويه في التقدير الثاني (طاعة وقول معروف أشبه وأجدر) يقضي بذلك؛ لأنه حدث فيه عطف على المبتدأ الذي أخبر عنه بالخبر المحذوف.

ومنع ابن القيم أن يكون معنى الدعاء في النكرة مسوغًا للابتداء بها، فقال: «النحاة قالوا: إذا كان في النكرة معنى الدعاء مثل: (سلام لك، وويل له) جاز الابتداء بها؛ لأن الدعاء معنى من معاني الكلام، فقد تخصصت النكرة بنوع من التخصيص فجاز الابتداء بها، وهذا كلام لا حقيقة تحته، فإن الخبر أيضًا نوع من أنواع الكلام، ومع هذا فلا تكون جهة الخبر مسوغة للابتداء بالنكرة، فكيف تكون جهة الدعاء مسوغة للابتداء بها»[(١)]، وإنما المسوغ هنا - عند ابن القيم[(٢)] - هو أن النكرة في حكم الموصوفة؛ لأن من قال: (سلام عليكم)، إنما مراده سلام مني عليكم، كقوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٖ مِّنَّا﴾[(٣)].

ولعلّ ما قاله النحويون صحيح؛ لأن الدعاء هنا قد تخصص بنوع من أنواع التخصيص ففارق الخبر بذلك، فجاز الابتداء به.

٢ - اعتماد المبتدأ (الوصف) على نفي أو استفهام:

اشترط البصريون عدا الأخفش ذلك، وأجاز الكوفيون الابتداء بالوصف بدون شرط[(٤)]، نحو: قائم زيد.

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٨٧.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٩٢.
(٣) هود: ٤٨.
(٤) ينظر: أوضح المسالك: ١/ ١٧٠، وشرح ابن عقيل: ١/ ١٨٩، فما بعدها، وائتلاف النصرة: ٧٩، وحاشية يس: ١/ ٢٤٨، فما بعدها، والقرارات النحوية والتصريفية للمجمع: ٢١٢.

فقائم - عندهم - مبتدأ وزيد فاعل سد مسد الخبر، وأجاز ذلك مجمع اللغة بالقاهرة[(١)].

ووقف ابن القيم مع البصريين، فقال: «فإن قيل: فما تقول في ما حكاه الزجاج عن بعض النحاة: إنك إذا قلت: قائم زيد، إن (قائمًا) مبتدأ و (زيد) فاعل به سد مسد الخبر. قيل: هذا وإن كان جوزه بعض النحاة فهو فاسد في القياس؛ لأن اسم الفاعل اسم محض، واشتقاقه من الفعل لا يوجب له عمل الفعل، كـ (مسجد ومرقد ومروحة ومغرفة)، ولكن إنما يعمل إذا تقدم ما يطلب الفعل أو كان في موضع لا تدخل عليه العوامل اللفظية، نحو النعت والخبر والحال، فيقوى حينئذ معنى الفعل فيه، ويعضد هذا من السماع أنهم لم يحكوا: قائم الزيدان، وذاهب إخوتك عن العرب، إلا على الشرط الذي ذكرنا، ولو وجد الأخفش ومن قال بقوله سماعًا لاحتجوا به على الخليل وسيبويه، فإذا لم يكن مسموعًا، وكان بالقياس مدفوعًا، فأحرِ به أن يكون باطلاً ممنوعًا»[(٢)]، وعد ابن القيم قول الشاعر[(٣)]:

خَبِيرٌ بَنُو لِهْبٍ فَلا تَكُ مُلْغِيًا   مَقَالَةَ لِهْبِيٍّ إِذَا الطَّيْرُ مَرَّتِ

من الشاذ النادر ومع ذلك «لا يعرف قائله، ولم يعرف أن متقدمي النحاة وأئمتهم استشهدوا به، وما كان كذلك فإنه لا يحتج به باتفاق»[(٤)]، ولو صح لاحتمل أن يكون المبتدأ محذوفًا مضافًا إلى بني لهب، وأصله: كل بني لِهْب[(٥)].

---

(١) ينظر: القرارات النحوية والتصريفية للمجمع: ٢١٢.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٣.
(٣) ينسب البيت لرجل من طيِّئ، ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٢٧٣، وأوضح المسالك: ١/ ١٧٣، وهمع الهوامع: ١/ ٣١٠.
(٤) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٤.
(٥) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٤٤.

٣ - الإخبار بظرف الزمان عن الجثة:

منع الجمهور ذلك، في نحو: الليلة الهلال، وتأولوه على حذف المضاف، وأجازه آخرون[(١)].

وعدّ ابن القيم قول البصريين غير صحيح، فقال: «قولهم: ظروف الزمان لا تكون إخبارًا عن الجثث ليس على إطلاقه، بل فيه تفصيل يعرف من العلة منع ذلك»[(٢)]، وعد ابن القيم التقدير في المثال السابق من التكلف، فقال: «إذا قلت: الليلة الهلال، صح ولا حاجة بك إلى تكلف إضمار الليلة طلوع الهلال، فإن المراد حدوث هلال ذلك الشهر، فجرى مجرى الأحداث، وكذلك تقول: الورد في إيار، وتقول: الرطب في شهر كذا وكذا... ومثله قولك: البدر ليلة رابع عشرة، ولا حاجة إلى تكلف طلوع البدر، بل لا يصح هذا التقدير»[(٣)]، وعللّ ابن القيم عدم صحة التقدير بأن السائل إذا سألك أي وقت البدر؟، فإنه لا يسأل عن الطلوع، وإنما يسأل عن ذات البدر، فقولك: هو ليلة أربع عشرة، تريد به الليلة التي يكون فيها بدرًا، لا ليلة طلوعه[(٤)]، «وعلى هذا فلا يسوغ هذا الاستعمال حتى يكون الزمان يسع ما قيدته به من الحدث والجثة التي في معناه، فلو كان الزمان أضيق من ذلك لم يجز التقييد به؛ لأن الوقت لا يكون أقل من المؤقت، فلا تقول: نحن في يوم السبت، وإن صح أن تقول: نحن في المائة الثامنة، ولا تقول: الحَجَّاج في يوم الخميس، وتقول: الحَجّاج في زمن بني أمية»[(٥)].

---

(١) ينظر: اللمع: ١٤، وشرح المفصل: ١/ ٨٩ - ٩٠، وشرح ابن عقيل: ١/ ٢١٣، فما بعدها، وهمع الهوامع: ١/ ٣٢٢، فما بعدها، وحاشية الصبان: ١/ ٢٠٣.

(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٥.

(٣) المصدر السابق: ٢/ ٤٦.

(٤) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٤٦-٤٧.

(٥) المصدر السابق: ٢/ ٤٧.

- في الفاعل:

أ - (لغة أكلوني البراغيث):

اختلف النحويون[١] في الفعل إذا أسند إلى فاعلين: أحدهما اسم ظاهر، والآخر أحد ضمائر الرفع المتصلة (ألف الاثنين، واو الجماعة، نون النسوة)، هل تكون هذه الضمائر أسماء أوتكون علامات؟، نحو: ضرباني أخواك، فذهب الجمهور إلى أنها أسماء؛ لأن الفعل لا تلحقه علامة التثنية والجمع إذا تقدم على الاسم الظاهر، وذهب غيرهم إلى أنها علامات، والاسم الظاهر بعدها فاعل، على لغة قوم من العرب.

ورأى ابن القيم أن هذه علامات، فقال: «لحاق علامة التثنية والجمع للفعل مقدمًا، جاء في لغة قوم من العرب، حرصًا على البيان، وتوكيدًا للمعنى، إذ كانوا يسمون بالتثنية، والجمع، نحو: فلسطين وقنسرين وحمدان وسلمان، مما يشبه لفظه لفظ المثنى والجمع، فهذا ونحوه دعاهم إلى تقديم العلامة في قولهم: (أكلوني البراغيث)، وقد ورد في الحديث (يَتَعَاقَبُونَ فِيكُم مَلائِكَةٌ)[٢]، وكما أن هذه العلامة ليست للفعل إنما هي للفاعلين، وكذلك التاء في: (قامت هند) ليست للفعل»[٣]، وهذا ما ذهب إليه سيبويه على قلته عنده، قال: «واعلم أن من العرب من يقول: (ضربوني قومك، وضرباني أخواك)، فيشبهون هذا بالتاء التي يظهرونها في: (قالت فلانة)،

(١) ينظر: شرح المفصل: ٣/ ٨٧، فما بعدها، أوضح المسالك: ٢/ ٨٨، وشرح ابن عقيل: ٢/ ٧٩، فما بعدها، وآراء في الضمير العائد ولغة أكلوني البراغيث: ٣٦، فمابعدها، والخلاف النحوي: ١٦٨.

(٢) صحيح البخاري: (٥٥٥)، وصحيح مسلم: (٦٣٢).

(٣) بدائع الفوائد: ١/ ١٣٦.

وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة، كما جعلوا للمؤنث، وهي قليلة»[١]. وهذه القلة هي التي جعلت سيبويه يذهب إلى إعراب الاسم الظاهر بدلاً[٢]، و «لا يجوز حمل جميع ما جاء من ذلك على الإبدال والتقديم والتأخير؛ لأن الأئمة المأخوذ عنهم هذا الشأن اتفقوا على أن قومًا من العرب يجعلون هذه الأحرف علامات للتثنية والجمع»[٣].

ب - مجيء الفاعل جملة:

منع جمهور النحويين مجيء الفاعل جملة، وأجازه الكوفيون[٤]، وذكر ابن هشام أن سيبويه والفراء وغيرهما يجيزون ذلك بشرط أن يكون الفعل قلبيًا[٥].

ووقف ابن القيم مع الجمهور، فقال: «الجملة لا تكون في موضع المبتدأ أبدًا، ولا في موضع الفاعل»[٦].

ويُعدّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ﴾[٧]، من أشهر شواهد هذه المسألة، وقد تحدث عنه ابن القيم فقال: «فـ (بدا) فعل ماض فلا بد له من فاعل، والجملة المؤكدة باللام لا تكون في موضع فاعل أبدًا، وإنما تكون في موضع المفعول بـ (علمت) وإن لم يكن في اللفظ علموا،

---

(١) الكتاب: ٢/ ٣٥.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٣٦.
(٣) شرح الأشموني: ١/ ٣٩٢.
(٤) ينظر: إعراب القرآن: ٢/ ٣٢٩، ومغني اللبيب: ٣٨٥ - ٣٨٦، وظاهرة النيابة: ٦٠٢ - ٦٠٨.
(٥) ينظر: الكتاب: ٣/ ١٢٥، ومغني اللبيب: ٤١٠، وتجديد النحو ونظرة سواء: ١٤٨، فمابعدها.
(٦) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨.
(٧) يوسف: ٣٥.

ففي اللفظ ما هو في معناه؛ لأن قولهم (بدا) ظهر للقلب لا للعين، وإذا ظهر الشيء للقلب فقد علم، والمجرور من قوله (لهم) هو الفاعل، فلما حصل معنى العلم وفاعله متقدمًا على الجملة المؤكدة باللام صارت الجملة مفعولاً، كما تقول: علمت ليقومن زيد»[(١)].

ولعل القول بإضمار الفاعل المقدّر بـ (بداء) هنا أحسن؛ لأنه قد يظهر، كما في قول الشاعر[(٢)]:

لَعَلَّكَ - وَالمَوعُودُ حَقٌّ لِقَاؤُهُ - بَدَا لَكَ فِي تِلْكَ القَلُوصِ بَدَاءُ

وهو رأي للمازني وغيره، إذ قدروه في الآية (بدا لهم بداء)[(٣)].

- المطلب الثاني: التأويل في المنصوبات:

مر بنا ذكر شيء من مسائل الحذف في المنصوبات عند الحديث عن الحذف مظهرًا من مظاهر التأويل، وبقي من ذلك الآتي:

١ - في المفاعيل:

رفض ابن القيم إعراب ابتغاء رضوان الله في قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ﴾[(٤)] مفعولاً له، أو بدلاً من مفعول كتبناها؛ لأن المفعول له يجب أن يكون علة لفعل الفاعل المذكور معه، فيتحد السبب والغاية، نحو: (قمت إكرامًا)؛ ولأن ﴿ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ﴾

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٥١.

(٢) ينسب البيت لمحمد بن بشير الخارجي. ينظر: الخصائص: ١/ ٣٤٠، وشرح شذور الذهب: ١٦٧، ومغني اللبيب: ٣٧٤، وخزانة الأدب: ٩/ ٢١٥.

(٣) ينظر: إعراب القرآن: ٢/ ٣٢٩، وإملاء ما من به الرحمن: ٣٤٩، و شرح شذور الذهب: ١٦٧.

(٤) الحديد: ٢٧.

ليس هو عين الرهبانية، ولا بعضها، ولا أحدهما اشتمل على الآخر، فلا تكون بدلاً[(١)].

والصواب عند ابن القيم أنه «منصوب نصب الاستثناء المنقطع، أي: لم يفعلوها ولم يبتدعوها إلا لطلب رضوان الله، ودل على هذا القول ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾ ثم ذكر الحامل لهم والباعث على ابتداع هذه الرهبانية، وأنه هو طلب رضوان الله، ثم ذمهم بترك رعايتها»[(٢)].

ومن ذلك أن ابن القيم عدّ ألفاظ (سبحان الله، وإياك، وويله، وويحه) ونحوها منصوبة بالقصد، فقال: «وسبحان الله اسم ينبئ عن العظمة والتنزيه، فوقع القصد إلى ذكره مجردًا من التقييدات بالزمان أو الأحوال، ولذلك وجب نصبه، كما يجب نصب كل مقصود إليه بالذكر نحو: إياك، وويله، وويحه»[(٣)].

وعدّ ابن القيم علة نصب المنادى هي القصد إليه، وهو أحد الأقوال التسعة التي ذكرها أستاذنا سعيد البطاطي في عامل النصب في المنادى[(٤)]، قال ابن القيم: «وأما حرف النداء فعامل في المنادى عند بعضهم، قال[(٥)]: والذي يظهر لي الآن أن النداء تصويت بالمنادى نحوها، وأنّ المنادى منصوب بالقصد إليه وإلى ذكره، كما تقدم من قولنا في كل مقصود إلى ذكره مجردًا عن الإخبار عنه إنه منصوب»[(٦)]، وكذلك صيغة (زيدًا ضربته) منصوب بالقصد إليه[(٧)].

---

(١) ينظر: مدارج السالكين: ٢/ ٦٠، و بدائع التفسير: ١/ ٣٩.
(٢) مدارج السالكين: ٢/ ٦٠.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٣٣.
(٤) ينظر: ظاهرة الإهمال: ١٦١.
(٥) أي: السهيلي.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٣٦.
(٧) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٣.

ومن ذلك ما ذكره(١) من الأقوال المحتملة للفظ (وراء وراء) في قوله ﷺ: «إِنَّمَا كُنتُ خَلِيلاً مِن وَرَاءَ وَرَاءَ»(٢)، فذكر جواز بنائهما على الحالات الثلاث الفتح، أو الضم، أو الكسر.

- فتحهما معًا: وهو الأشهر والأفصح؛ للتركيب المتضمن للحرف، كقولهم: هو جاري بيت بيت، والمعنى: بيته إلى بيتي، وأصل هذا كله (خمسة عشر وبابه)؛ فإن أصله قبل التركيب العطف، فركب وبني؛ لتضمنه معنى العطف.

- ضمهما معًا: كبناء الظروف المقطوعة عن الإضافة مثل: قبلُ وبعدُ، ويؤيده قول الشاعر(٣):

إِذَا أَنَا لَمْ أُومَنْ عَلَيْكَ وَلَمْ يَكُنْ ... لِقَاؤُكَ إِلَّا مِنْ وَرَاءُ وراءُ

وذكر أربعة أوجه لبناء (وراء) الثانية على الضم، فإمّا بتقدير (من) التي حذفت اكتفاء بالأولى، أو توكيدًا، أو بدلاً من الأولى، أو عطف بيان، كقولهم(٤):

إِنِّي وَأَسْطَارٍ سُطِرْنَ سَطْرا ... لَقَائِلٌ يَا نَصْرُ نَصْرًا نَصْرا

ورفض ابن القيم البدلية والعطف؛ لأن الشيء لا يبدل بنفسه إلا باختلاف ما في تعريف وتنكير أو إظهار أو إضمار، أما مع الاتحاد من كل وجه فلا يبدل أحدهما من الآخر لعدم الفائدة، وكذلك رفض عطف البيان.

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٤٩٦-٤٩٧. (٢) صحيح مسلم: (١٩٥).

(٣) ينسب البيت لعتي بن مالك العقيلي، ينظر: الكامل: ١/ ٨٥، والصحاح: ٦/ ٢٥٢٣، وخزانة الأدب: ٦/ ٤٥٥.

(٤) ديوان رؤبة) الملحقات بالديوان): ١٧٤.

- كسرهما معًا.

وذكر ابن القيم أقوالاً أخرى في هذه المسألة هي[١]:

أ - فتح الأولى على الظرفية، وبناء الثانية على الضم: ووجهه إضافة الأولى إلى الثانية.

ب - النصب على الظرفية: ووجهه تقدير موصوف محذوف، أي: من مكان وراء وراء.

وقد ذكر ابن القيم أن القول الأول - وهو فتحهما - هو الأشهر والأفصح، وذكر أن فيه وجهين هما: البناء - كما تقدم - والإعراب.

٢ - في الحال:

ناقش ابن القيم بعض مسائل الحال كالاشتقاق، وتقديمها على صاحبها، ومجيئها من المضاف إليه، ومجيئها من النكرة، وسنحاول أن نتعرف موقفه مما سبق من خلال الآتي:

- الحال الجامدة:

اشترط جمهور النحويين مجيء الحال مشتقة لا جامدة؛ لأنها صفة معنوية، وحقيقة الصفة أن تكون مشتقة، وخالفهم في ذلك بعض النحويين[٢].

ورأى ابن القيم أنه لا ضرورة لهذا الاشتراط، فقال: «فاعلم أنه ليس

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٦، فما بعدها.

(٢) ينظر: الفصول في العربية: ٢٤، وشرح الكافية: ١/ ٢٠٧، ومغني اللبيب: ٤٤٣، وشرح ابن عقيل: ٢/ ٢٤٤، وشرح الأشموني: ٢/ ٥، وهمع الهوامع: ٢/ ٢٢٤، فما بعدها، وتأويل اللفظة: ١١٨.

لاشتراط الاشتقاق حجة، ولا يقوم على هذا الشرط دليل، ولهذا كان الحذّاق من النحاة على أنه لا يشترط، بل كل ما دل على هيأة صح أن يقع حالاً، فلا يشترط فيها إلا أن تكون دالة على معنى متحول، ولهذا سميت حالاً... فإذا كان صاحب الحال قد أوقع الفعل في صفة غير لازمة للفعل، فلا تبالي أكانت مشتقة، أم غير مشتقة»[١].

وعدّ ابن القيم من أمثلة ذلك، قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[٢]، و﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ﴾[٣]، وقوله ﷺ: «يَتَمَثَّلُ لِيَ المَلَكُ رَجُلاً»[٤] إذ صورة الرجل طارئة على الملك في حال التمثل، وليست لازمة للملك، ومن ذلك: هذا زيد أسدًا، ثم قال بعد ذكر هذه الأمثلة: «وتأويل هذا كله بأنه معمول الحال والتقدير: يشبه، بعيد جدًا، وكذا تأويل ذلك كله بمشتق تعسف ظاهر، والتحقيق ما تقدم، وأنها كلها أحوال، وإن كانت جامدة؛ لأنها صفات يتحول الفاعل إليها، وليس يلزم في الصفات أن تكون كلها فعلية، بل فيها نفسية، ومعنوية، وعدمية... ولا يكون من جميعها حالاً إلا ما كان الفعل واقعًا فيه، وجاز خلوه عنها، فأما ما كان للاسم مما لا يجوز خلوه عنه، فلا يكون حالاً منتصبة بالفعل، نحو: قرشي وعربي وحبشي، وابن وبنت، وأخ وأخت، فكل هذه لا يتصور وقوعها أحوالاً؛ لأنها لا تتحول»[٥].

وقد أجاز ابن القيم مجيء المصدر حالاً؛ لأنه لا يَشترِطُ الاشتقاق فيه، نحو: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[٦].

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٦٦. (٢) مريم: ١٧.
(٣) الأعراف: ٧٣.
(٤) صحيح البخاري: (٣٢١٥)، وصحيح مسلم: (٢٣٣٣).
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ٣٦٦. (٦) الأعراف: ٥٦.

وقد ناقشنا هذا في الحديث عن المشتقات(١).

- تقديم الحال على صاحبها وعاملها مع الاسم الظاهر:

ذهب الكوفيون إلى عدم تقديم الحال على صاحبها مع الاسم الظاهر، نحو: (راكبًا جاء زيد)، لا المضمر، وأجازه البصريون مع الظاهر والمضمر(٢).

ووقف ابن القيم مع الجمهور، فقال - وهو يتكلم في الحال -: «وإنما هي صفة للاسم في حيز وجود الفعل خاصة، فالفعل بها أولى من الاسم، فعمل فيه دونه، فلما عمل فيها جاز تقديمها عليه، نحو: ضاحكًا جاء زيد»(٣).

- مجيء الحال من المضاف إليه:

منع جمهور النحويين ذلك(٤)؛ لأن المضاف إليه لا يعمل النصب، ولأن الحال وصاحبها كالنعت والمنعوت، فالعامل فيهما واحد، وأجاز الفارسي ذلك، نحو: هذا غلام هند ضاحكة.

ووقف ابن القيم مع الجمهور، فقال: «إنما امتنع مجيء الحال من المضاف إليه؛ لأن الحال يشبه الظرف والمفعول فلا بد لها من عامل، ومعنى الإضافة أضعف من لامها، ولامها لا تعمل في ظرف ولا مفعول، فمعناها أولى بعدم العمل. فإن قلت: فاجعل العامل فيها هو العامل في

---

(١) ينظر: ص١٤٢ - ١٤٣ من هذا البحث.
(٢) ينظر: الإنصاف: ١/ ٢٥١، وشرح الكافية: ١/ ٢٠٦ - ٢٠٧، وائتلاف النصرة: ٣٧، وشرح التصريح: ١/ ٥٨٩.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢٠١.
(٤) ينظر: شرح الكافية: ١/ ٢٠٧، وشرح ابن عقيل: ٢/ ٢٦٧ فما بعدها، وشرح الأشموني: ٢/ ١٩ فما بعدها.

المضاف، قلت: هو محال لأنّه[(١)] يجب اتحاد العامل في الحال وصاحبها، فلو كان العامل فيها هو العامل في المضاف لكانت حالاً منه دون المضاف إليه، فتستحيل المسألة»[(٢)].

وأجاز ابن القيم ذلك في حالات ثلاث[(٣)]:

- إذا كان المضاف فيه معنى الفعل نحو: هذا ضارب هند قائمة، وأعجبني خروجها راكبة، بخلاف قولك: رأيت غلام هند راكبة، فإنه ليس في الغلام شيء من رائحة الفعل.

- إذا كان المضاف جزءه.

- إذا كان المضاف منزلاً منزلة جزئه، نحو: رأيت وجه هند قائمة[(٤)].

وقد أشار ابن مالك إلى ذلك بقوله[(٥)]:

وَلا تُجِزْ حَالاً مِنَ الْمُضَافِ لَهُ   إِلَّا إِذَا اقْتَضَى الْمُضَافُ عَمَلَه
أَوْ كَانَ جُزْءَ مَا لَهُ أُضِيفَا   أَوْ مِثْلَ جُزْئِهِ فَلا تَحِيفَا

- **مجيء الحال من النكرة:**

منع كثير من النحويين ذلك، وأجازه غيرهم[(٦)]، وأجاز ابن القيم مجيء الحال من النكرة، فقال: «حق النكرة إذا جاءت بعدها الصفة أن تكون جارية عليها ليتفق اللفظ، وأما نصب الصفة على الحال فيضعف عندهم؛

(١) في البدائع: (هو محال لا يجب اتحاد العامل)، ولعل فيه سقطًا. وما أثبتناه يستقيم به المعنى.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ٢٨٨.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٢٨٨.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٨٨.
(٥) ألفية ابن مالك: ٣٣.
(٦) ينظر: الكتاب: ١/ ١٢٠، ونتائج الفكر: ٢٣٤، وشرح التصريح: ١/ ٣٧٥، فما بعدها.

لاختلاف اللفظ من غير ضرورة، وردّ بعض محققي النحاة هذا القول بالقياس والسماع، قال: أما القياس فكما جاز أن يختلف المعنى في نعت المعرفة والحال، كما إذا قلت: جاء زيد الكاتب وكاتبًا، وبينهما من الفرق ما تراه فما المانع من الاختلاف كذلك في النكرة إذا قلت: مررت برجل كاتب أو كاتبًا؛ لأن الحاجة قد تدعو إلى الحال من النكرة، كما تدعو إلى الحال من المعرفة ولا فرق. وأما السماع فأكثر من أن يحصر، فمنه (وَصَلَّى خَلفَهُ رِجَالٌ قِيَامًا)[١]... ولو كانت الحال من النكرة ممتنعة لأجل تنكيرها؛ لما اتفقت العرب على صحتها حالاً إذا تقدمت عليها كما أنشده سيبويه[٢]:

لِمَيَّةَ مُوحِشًا طَلَلُ ... يَلُوحُ كَأَنَّهُ خِلَلُ

وقوله[٣]:

تَحْتَ العَوَالِي وَالقَنَا مُستَكِنَّةً ... ظِبَاءٌ أَعَارَتْهَا العُيُونَ الجَآذِرُ»[٤].

وقال في قوله تعالى ﴿مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾[٥]: «وصح انتصاب الحال عنه، مع كونه نكرة؛ لكونه قد وصف، والنكرة إذا وصفت انتصب عنها الحال؛ لتخصصها بالصفة، كما يصح أن يبتدأ بها»[٦].

٣ - قراءة: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[٧]:

قرأ الجمهور بتشديد النون في (إنّ) وإثبات الألف في اسم الإشارة[٨]،

---

(١) صحيح البخاري: (١١١٣).
(٢) ديوان كثير عزة: ٥٠٦.
(٣) ديوان ذي الرمة: ١٠٢٤.
(٤) بدائع الفوائد: ١/ ٢٠١ - ٢٠٢.
(٥) الأحقاف: ١٢.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٢٠١.
(٧) طه: ٦٣.
(٨) قرأ ابن كثير وحفص بالتخفيف، وقرأ أبو عمرو بالتشديد مع إثبات الياء في هذين، ينظر: الكشف: ٢/ ٩٩.

وهذه القراءة تصطدم مع القاعدة النحوية في نصب الاسم بعد إنّ، وقد خرجها بعضهم[١] على أن (إنّ) بمعنى (نعم)، وأجرى بعض النحويين اسم الإشارة مجرى الاسم المفرد، فكما أن الإعراب لا يظهر في الاسم، فكذلك المثنى[٢]، وقد اختار ابن القيم هذا القول، فقال: «لاتجد التثنية في العاقل وغيره إلا على حد واحد، وكذلك ضمير الاثنين في الفعل، وإذا علم هذا فحق العلامة في تثنية الأسماء أن يكون على حدها في علامة الإضمار، وأن تكون ألفًا في كل الأحوال، وكذلك فعلت طوائف من العرب وهم: (خثعم، وطيِّئ، وبنو الحارث بن كعب)، وعليه جاءت في قول محققي النحاة ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ ، وأما أكثر العرب فإنهم كرهوا أن يجعلوه كالاسم المبني والمقصور من حيث كان الإعراب قد ثبت في الواحد، والتثنية طارئة على الإفراد، وكرهوا زوال الألف لاستحقاق التثنية لها، فتمسكوا بالأمرين، فجعلوا الياء علامة الجر، وشركوا النصب معه»[٣].

ويبدو لي أن هذا التخريج سهل المأخذ ولا تكلف فيه فتحمل الآية عليها، ولا سيما أنها لغة معروفة، كما قال النحاس: «كانت هذه اللغة معروفة، وقد حكاها من يرتضى علمه، وصدقه، وأمانته، منهم أبو زيد الأنصاري»[٤]، وهي لغة بني الحارث، قال الفراء: «فقراءتنا بتشديد (إنّ) وبالألف على جهتين: إحداهما على لغة بني الحارث بن كعب، يجعلون الاثنين في رفعهما ونصبهما وخفضهما بالألف»[٥].

---

(١) ينظر: إعراب القرآن: ٣/ ٤٤، ومشكل إعراب القرآن: ٢/ ٤٦٦، ومنثور الفوائد: ٤٤.
(٢) ينظر: إعراب القرآن: ٣/ ٤٥، وشرح شذور الذهب: ٤٩، وهمع الهوامع: ١/ ١٣٤.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ١٢٢.
(٤) إعراب القرآن: ٣/ ٤٦.
(٥) معاني القرآن: ٢/ ١٨٤.

- المطلب الثالث: في المجرورات:

١- عطف الاسم الظاهر على ضمير المخفوض من غير إعادة الخافض:

منع جمهور البصريين عطف الاسم الظاهر على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض، وأجازه الكوفيون بدون قيد أو شرط(١).

وعدّ البصريون ذلك قبيحًا، قال سيبويه: «ومما يقبح أن يشركه المظهر علامة المضمر المجرور، وذلك قولك: مررت بك وزيد، وهذا أبوك وعمرو»(٢)؛ لأن الضمير عوض عن التنوين، فكما لا يجوز العطف على التنوين، فكذلك لا يجوز العطف على الضمير، ولأنهم لا يستحسنون عطف المظهر على مضمر المرفوع، فلا يجوز عندهم نحو: اذهب وزيد، وذهبت وزيد، بل يقولون: اذهب أنت وزيد، وذهبت أنا وزيد(٣).

ووقف ابن القيم مع الكوفيين في هذه المسألة، فأجاز العطف في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾(٤)، فذكر أن في هذه الآية أربعة أوجه، منها: «أن تكون الواو عاطفة لمن على الكاف المجرورة، ويجوز العطف على ضمير المجرور بدون إعادة الجار على المذهب المختار. وشواهده كثيرة، وشبه المنع منه واهية»(٥).

٢- الضمير المتصل بعد لولا:

ذهب البصريون إلى أن الياء والكاف في (لولاي ولولاك) في موضع

---

(١) ينظر: الإنصاف: ٢/ ٤٦٣، وشرح الكافية: ١/ ٣١٩، وشرح ابن عقيل: ٣/ ٢٣٩، فما بعدها، والبرهان: ٤/ ١١٤، فما بعدها، وشرح الأشموني: ٢/ ٣٩٤، فما بعدها.

(٢) الكتاب: ٢/ ٤٠٣.

(٣) ينظر: الكتاب: ٣/ ٤٠٣، والإنصاف: ٢/ ٤٧٤، وهمع الهوامع: ٣/ ١٨٩.

(٤) الأنفال: ٦٤.

(٥) زاد المعاد: ١/ ٤.

جر، وذهب الكوفيون إلى أنها في موضع رفع(١).

ونقل ابن القيم حجج الفريقين، وأشار إلى أن مذهب البصريين أسهل، قال: «مذهب سيبويه أن (لولا) إذا اتصل بها الضمير المتصل، نحو: لولاه ولولاك، كان مجرورًا، وخالفه الأخفش، وقال الأخفش والكوفيون: هذه الضمائر مما وقع المضمر المتصل موقع المنفصل، كما وقع المنفصل موقع المتصل في قولهم: ما أنا كأنت ولا أنت كأنا»(٢).

وحجة الكوفيين أن الكاف والياء في موضع رفع؛ لأن الظاهر الذي قام الياء والكاف مقامه رفع بها على مذهبهم، وبالابتداء على مذهب البصريين، فكذلك ما قام مقامه. فهذه الضمائر مما وقع فيه ضمير الجر موقع ضمير الرفع؛ ولأن الاسم الظاهر لا يقع بعد هذه الحروف إلا مرفوعًا، فكذلك المضمر، وأن الضمائر المتصلة تتعاقب وتتعاوض، وتقع موقع الضمائر المنفصلة أو العكس، وأن (لولا) لا تعمل في الاسم الظاهر، فكيف تعمل في المضمر؟!.

وحجة البصريين الاستعمال، قول الشاعر(٣):

وَكَم مَوْطِنٍ لَوْلايَ طِحْتُ كَمَا هَوَى ... بِأَجرَامِهِ مِن قُلَّةِ النِّيقِ مُنْهَوِي

ولأن الأصل عدم وقوع الضمائر بعضها موقع بعض إلا للضرورة في الشعر، وهذا يستلزم إيقاع المتصل موقع المنفصل، وإيقاع المجرور موقع المرفوع، فالتغيير وقع مرتين، والقول بالتغيير في (لولا) بأنها حرف جر في هذا أسهل(٤).

---

(١) ينظر: الإنصاف: ٢/ ٦٨٧، وشرح الكافية: ٣/ ٥١، ومغني اللبيب: ٢٧٢.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٧.
(٣) الكتاب: ٢/ ٣٩٥، والخصائص: ٢/ ٢٥٩، وخزانة الأدب: ١/ ٤٩٦.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٥٧ - ٥٨.

وذكر ابن القيم ما احتج به سيبويه وهو أن هذه الضمائر إما ضمائر نصب وإما ضمائر جر، ولا يجوز فيها النصب؛ لأن الحروف إذا اتصل بها (ياء) المتكلم وكانت في موضع النصب اتصل بها نون الوقاية، نحو إنني وكأنني، وإذا اجتمع فيها المثلان جاز فيها حذف نون الوقاية، فيقال: إني وكأني، ولو كانت الياء للنصب لقالوا: لولاني، كما قالوا: ليتني، فتعين الجر.

- **الفصل بين المتضايفين بالمفعول به:**

منع البصريون ذلك، وأجازه الكوفيون[(١)]، جاء في الألفية[(٢)]: -

فَصْلُ مُضَافٍ شِبْهِ فِعْلٍ مَا نَصَب   مَفْعُولاً اوْ ظَرْفًا أَجِزْ وَلَمْ يُعَبْ

ووقف ابن القيم مع الكوفيين، فاختار إعراب (من) بدلاً في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾[(٣)]، ورفض القول بأنها فاعل المصدر من وجوه منها: «أن إضافة المصدر إلى الفاعل إذا وجد أولى من إضافته إلى المفعول، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل منقول، فلو كان (من) هو الفاعل لأضيف المصدر إليه، وكان يقول: ولله على الناس حج من استطاع، وحمله على باب (يعجبني ضربُ زيدًا عمرٍو)، مما يفصل به بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول والظرف حمل على المكثور المرجوح، وهي قراءة ابن عامر[(٤)] (قتل أولادَهم) بفتح الدال (شركائهم)، فلا يصار إليه»[(٥)].

---

(١) ينظر: الكتاب: ١/ ١٧٦-١٧٧، وشرح الكافية: ١/ ٢٩٣، وأوضح المسالك: ٣/ ١٥٨.
(٢) ألفية ابن مالك: ٣٨.   (٣) آل عمران: ٩٧.
(٤) ينظر: النشر في القراءات العشر: ٢/ ٢٦٣.
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ٢٨٣.

- **المطلب الرابع: التأويل في التوابع:**

- **في النعت:**

١ - في قطع النعت عن المنعوت:

قرأ الجمهور بخفض (ربّ) في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[(١)]، ونصبه زيد بن علي، وقرئ أيضًا مرفوعًا[(٢)].

وقد اختلف النحويون[(٣)] في توجيه قراءتي (النصب والرفع)، فذهب يونس وسيبويه إلى نصبه على القطع، ونصبه الكسائي على تقدير (الحمد لله) ربًا وإلهًا، أي: على كل حال، ونصبه غيره على تقدير فعل مضمر، أي: أحمد الله رب العالمين، و لم يجز الزجاج في الآية إلّا الخفض، وإن جازت في الكلام فهي لا تجوز - عنده - في كتاب الله.

وفصل ابن القيم هذه المسألة، فقال: «النعت إذا كان تمييزًا للمنعوت مثبتًا له، لم يقطع برفع ولا نصب؛ لأنه من تمامه، وإن كان غير تمييز له بل هي من أداة المدح له أو الذم المحض، شاع قطعه تكررت النعوت أو لم تتكرر، وإنما يشترط تكرر النعوت إذا كانت للتمييز والتبيين فيحصل الإتباع ببعضها ويسوغ قطع الباقي... والذي يدلك على ذلك قول سيبويه: سمعت العرب يقولون: الحمد لله ربَ العالمين، فسألت عنها يونس فزعم أنها

---

(١) الفاتحة: ٢

(٢) ينظر: القراءات وعللها: ١/ ١٥، والكشاف: ١/ ٥٣، والتبيان في إعراب القرآن: ١/ ١١.

(٣) ينظر: الكتاب: ٢/ ٥٨، ومعاني القرآن وإعرابه: ١/ ٤٥ - ٤٦، وإعراب القرآن: ١/ ١٧١، وإعراب ثلاثين سورة: ٢١، والكشاف: ١/ ٥٣، والتبيان في إعراب القرآن: ١/ ١١، والخلاف النحوي: ٤١٧.

عربية»[١]، وذكر ابن القيم أن «فائدة القطع من الأول أنهم إذا أرادوا تجديد مدح أو ذم، جددوا الكلام؛ لأن تجديد غير اللفظ الأول دليل على تجدد المعنى، وكلما كثرت المعاني وتجدد المدح كان أبلغ»[٢].

٢- جريان (غير) صفة على المعرفة في قوله تعالى ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾[٣]، وهي لا تتعرف بالإضافة:

ذكر ابن القيم ثلاثة أجوبة للنحويين في هذه المسألة وهي[٤]: -

أ. أن (غير) بدل لا صفة، وبدل النكرة من المعرفة جائز - كما سيأتي - وقد رفض ابن القيم هذا الجواب من ثلاثة أوجه:

١- أن البدل المقصود فيه الثاني، والأول توطئة له ومهاد، فقولك: أعجبني زيد علمه، إنما الإعجاب واقع على العلم، والمقصود في الآية ذكر المنعَم عليهم وإضافة الصراط إليهم، وجاء ذكر غير المغضوب عليهم مكملاً لهذا المعنى ومتممًا له.

٢- أن البدل يجري مجرى توكيد المبدل وتكريره، فكان في تقدير تكرار العامل، وهو المقصود بالذكر، وإنما ذكر بوصف آخر مقصود بالذكر، كقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾[٥]، ولهذا يحسن الاقتصار عليه دون الأول، ولا يكون في الكلام إخلال، فلو قلت في دعائك: رب اهدني صراط من أنعمت عليهم من عبادك، لكان مستقيمًا، وإذا كان كذلك فلو قدر الاقتصار على

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٠٥، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ٢/ ٥٨.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ٢٠٥.
(٣) الفاتحة: ٧.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٥-٢٦٦.
(٥) الفاتحة: ٦ - ٧.

(غير) وما في حيزها لاختل الكلام، إذ المقصود إضافة الصراط إلى المنعَم عليهم، لا إلى غير المغضوب عليهم، وأتى بلفظ (غير) زيادة في وصفهم.

٣- أن (غير) لا تقع بدلاً، وإنما تقع استثناء، أو صفة، أو حالاً؛ لأنها لم توضع مستقلة بنفسها، بل لا تكون إلا تابعة لغيرها، والبدل لا بد أن يكون مستقلاً؛ لأنك في باب البدل قاصد إلى الثاني والأول سُلّم له، أما في باب الصفة فأنت قاصد الموصوف موضح له بصفته[١].

ب. أنها صفة للمعرفة؛ لأنها موصولة، والموصول مبهم غير معين، ففيه رائحة من النكرة لإبهامه، قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف صح أن يقع (غير) صفة للمعرفة وهو لا يتعرف، وإن أضيف إلى المعارف؟، قلت: الذين أنعمت عليهم لا توقيت فيه فهو كقوله[٢]:

وَلَقَد أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسُبُّنِي   فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قُلْتُ لا يَعْنِينِي»[٣].

وضعف ابن القيم هذا الجواب، فذكر أن معنى قول الزمخشري (لا توقيت) أي: لا تعيين لواحد من واحد، كما تعين المعرفة، بل هو مطلق في الجنس فجرى مجرى النكرة، واستشهاده بالبيت معناه أن الفعل نكرة، وهو (يسبني) وقد أوقعه صفة للئيم المعرفة، لكونه غير معين فهو في قوة النكرة، فجاز النعت بالنكرة. وضعف ابن القيم هذا القول؛ لأن جملة (يسبني) حال منه لا وصف[٤].

ج. أن (غير) تعرفت بالإضافة، قال العكبري: «إن غير إذا وقعت بين

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٥ - ٢٦٦.
(٢) ينسب البيت لغير واحد. ينظر: الكتاب: ٣/ ٢٢، والكامل: ٢/ ٩٨٣، وهمع الهوامع: ٣/ ١٩١.
(٣) الكشاف: ١/ ٥٨ - ٥٩.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٦-٢٦٧.

متضادين، وكانا معرفتين تعرفت بالإضافة؛ لأن المنعم عليه والمغضوب عليه متضادان»[١]، وهو الجواب الذي اختاره ابن القيم، فقال: «وهو الصحيح أن (غير) هاهنا قد تعرفت بالإضافة، فإن المانع لها من تعريفها شدة إبهامها أو عمومها في كل مغاير للمذكور، فلا يحصل بها، ولهذا تجري صفة على النكرة، فتقول: رجل غيرك يقول كذا ويفعل كذا، فتجري صفة للنكرة مع إضافتها إلى المعرفة، ومعلوم أن هذا الإبهام يزول لوقوعها بين متضادين يذكر أحدهما ثم تضيفها إلى الثاني فيتعين بالإضافة، ويزول الإبهام الذي يمنع تعريفها بالإضافة»[٢].

وأشار ابن القيم إلى حقيقة أمر (غير) من حيث التعريف والتنكير، إذ ذكر أن غير هي نفس ما تكون تابعة له، وضد ما هي مضافة إليه، فإن المنعم عليهم هم غير المغضوب عليهم، فإذا كان متبوعها نكرة لم تكن إلا نكرة، وإن أضيفت نحو: (رجل غيرك فعل كذا)، وإذا كان متبوعها معرفة لم تكن إلا معرفة، نحو: (العادل غير الظالم مجاب الدعوة). فهذا لا تكون فيه غير إلا معرفة[٣].

- **في العطف:**

١- في عطف الخبر على الطلب:

منع كثير من النحويين عطف الخبر على الطلب وعكسه، وأجازه آخرون[٤].

وذكر ابن القيم أن الأصل عطف خبر على خبر، فذكر أن قوله تعالى:

---

(١) التبيان في إعراب القرآن: ١/ ١٢.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٧.
(٣) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٦٧.
(٤) ينظر: مغني اللبيب: ٤٥٨، وشرح ابن عقيل: ٢/ ٢٤٤، وشرح الأشموني: ٢/ ٤٠٦، وهمع الهوامع: ٣/ ١٩٢.

﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾[(١)]، يحتمل أن يكون السلام من الله والمأمور به الحمد، والوقف التام عليه. ويحتمل أن السلام داخل في القول والأمر بهما جميعًا، أي: السلام والحمد، فمما يرجح دخوله في جملة القول اتصاله به، وعطفه عليه من غير فاصل؛ ولأنه إذا كان معطوفًا على القول كان عطف الخبر على خبر وهو الأصل، ولو كان منقطعًا عنه كان عطف خبر على الطلب، وليس ذلك بالحسن.

ومما يرجح كون السلام من الله مطابقته لنظائره في القرآن[(٢)]، نحو: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[(٣)]، ثم قال ابن القيم: «وأما عطف الخبر على الطلب فما أكثره، فمنه قوله تعالى: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾[(٤)]، وقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱغْفِرْ وَٱرْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[(٥)]... ونظائره كثيرة جدًا، وفصل الخطاب في ذلك أن يقال: الآية تتضمن الأمرين جميعًا»[(٦)].

٢ - عطف الفعل على الاسم المشتق:

أجاز كثير من النحويين ذلك، ومنعه آخرون[(٧)].

ووقف ابن القيم مع المجيزين لذلك، فقال: «وقد جاء عطف الفعل على الاسم إذا كان فيه معنى الفعل نحو: ﴿صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾[(٨)]، و﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُوا۟﴾[(٩)]... لأن الاسم المعطوف عليه لما كان حاملاً للضمير

(١) النمل: ٥٩.
(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٤١٠-٤١٢.
(٣) الصافات: ٧٩.
(٤) الأنبياء: ١١٢.
(٥) المؤمنون: ١١٨.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٤١٢.
(٧) ينظر: تفسيرالبحر المحيط: ٨/ ٢٩٧، وشرح ابن عقيل: ٢/ ٢٤٤، والبرهان: ٤/ ١٠٩، وهمع الهوامع: ٣/ ١٩١.
(٨) الملك: ١٩.
(٩) الحديد: ١٨.

صار بمنزلة الفعل... فإن قيل: فلم جاز عطف الفعل على الاسم الحامل للضمير، ولم يعطف الاسم على الفعل، فتقول: مررت برجل يقعد وقائم، كما تقول: قائم ويقعد؟، قيل: هذا سؤال قوي، ولما رأى بعض النحاة أنه لا فرق بينهما أجاز ذلك وهو الزجاج، فإنه أجازه في (معاني القرآن)، والصحيح أنه قبيح»[١]، وعلّة المنع من ذلك أنك إذا عطفت الفعل على الاسم المشتق رددت الفرع إلى الأصل؛ لأن الاسم أصل الفعل فجاز ذلك؛ لأنه ثان، والثواني فروع الأوائل، أما إذا عطفت الاسم على الفعل فقد عكست وجعلت الأصل فرعًا[٢]، ثم قال: «وسر المسألة أن عطف الفعل على الاسم في مثل قوله: ﴿صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ﴾، ومررت برجل قائم ويقعد، أن الاسم معتمد على ما قبله، وإذا كان اسم الفاعل معتمدًا عمل عمل الفعل وجرى مجراه، والاعتماد أن يكون نعتًا أو خبرًا أو حالاً، والذي بعد الواو ليس بمعتمد بل هو اسم محض فلا يجري مجرى الفعل»[٣].

- **في البدل:**

١ - هل البدل في نية تكرار العامل؟:

رفض ابن القيم مذهب ابن خروف وغيره[٤]، من أن العامل في البدل غير العامل في متبوعه فلا بد من إعادته إما ظاهرًا وإما مقدرًا، وذهب ابن القيم إلى

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٩٠-٢٩١، وينظر رأي الزجاج في معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ١٢٦.

(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٩١.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٩١. وفيه: (فيجري مجرى الفعل)، ولعله سقط، والصواب ما ذكرناه ليستقيم المعنى.

(٤) ينظر: شرح جمل الزجاجي (لابن خروف): ١/ ٣٥٣، والمفصل في العربية: ١٢١، والنكت الحسان: ١٢٣، وشرح جمل الزجاجي (لابن عصفور): ١/ ٢٨٥، وشرح المفصل: ٣/ ٦٧، وحاشية يس: ٢/ ٢٤٩.

أن العامل فيهما هو الأول، كما هو مذهب سيبويه؛ لأن من المبدلات ما يبدل من مجرور ومجزوم ولا يعاد عامله، فلو كان العامل مقدرًا للزم اطراد إضمار الجار والجازم في الإبدال من المجرور والمجزوم وهو ممتنع[١].

ورأى ابن القيم أن الذي أوجب لهم ما ادعوه أمران هما[٢]:

١- أن البدل قد يعاد معه العامل، نحو: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾[٣]، ولا يعاد مع غيره من التوابع إلا نادرًا.

٢- أن البدل مقصود بالذكر، أما المبدل منه ففي نية الطرح، فمباشرة العامل له أولى، بخلاف بقية التوابع، فإن المقصود فيها الأول، والثاني توضيح وبيان.

ورأى ابن القيم أنه لا حجة لهم في ذلك فقال: «ولا حجة في شيء من ذلك، أما الأول فمجيء البدل خاليًا من تكرار العامل أكثر من اقترانه بإعادة العامل، وإنما أعيدت (اللام) في الآية لمزيد البيان، والاختصاص... وأما استدلالهم بأن المبدل منه في نية الطرح والمقصود مباشرة العامل للمبدل فغير صحيح، فإن الأول مقصود أيضًا، ولكن ذكر توطئة للمبدل منه، ولم يقصد طرحه»[٤].

ودلل ابن القيم على ذلك بقول الشاعر[٥]:

إِنَّ السُّيُوفَ غُدُوَّهَا وَرَوَاحَهَا   تَرَكَتْ هَوَازِنَ مِثْلَ قَرنِ الأَعْضَبِ

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٩، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ٢/ ٤٠٨ - ٤٠٩.
(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٩-٥٠٠.
(٣) الأعراف: ٧٥.
(٤) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠٠.
(٥) ديوان الأخطل: ٤٤.

فقد ألغى البدل وجعله كالمطروح، وجعل الخبر للسيوف، إذ لو لم يلغه لقال (تركا)[(١)].

٢ - إبدال الجملة من المفرد والعكس:

ذكر ابن القيم هذه المسألة[(٢)] فقال: «قد تبدل الجملة من الجملة، كبدل الفعل من الفعل، والجملة من المفرد، كقولك: عرفت زيدًا أبو من هو. قال ابن جني: ومنه قول الشاعر[(٣)]:

إِلَى اللهِ أَشْكُو بِالْمَدِينَةِ حَاجَةً وَبِالشَّامِ أُخْرَى كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ

قال: فـ (كيف يلتقيان) بدل من حاجة، كأنه قال: إلى الله أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما، ويبدل المفرد من المفرد، وأما بدل المفرد من الجملة فلا يتصور إلا أن تكون الجملة في تأويل المفرد، فيصح إبدال المفرد من معناها لا من لفظها، كقولك: أزورك يوم يعافيك الله يوم السرور»[(٤)].

٣ - بدل النكرة من المعرفة:

أجاز البصريون إبدال النكرة من المعرفة دون قيد أو شرط، ومنع الكوفيون ذلك إلا إذا اتحد اللفظان، أو وصفت النكرة[(٥)].

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠٠.
(٢) ينظر: أوضح المسالك: ٣/ ٣٦٢، وشرح الأشموني: ٣/ ١٠ - ١٢.
(٣) ينسب البيت للفرزدق، وليس في ديوانه. ينظر: شرح التصريح: ٢/ ١٦٢، وخزانة الأدب: ٥/ ٢٠٥.
(٤) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠١ - ٥٠٢.
(٥) ينظر: الكتاب: ١/ ٤٩٧، فما بعدها، والجمل في النحو: ٢٣ - ٢٤، وشرح المفصل: ٣/ ٦٨، وشرح الكافية: ١/ ٣٤٠، وشرح الأشموني: ٣/ ٧، وهمع الهوامع: ٣/ ١٥٠، فما بعدها.

وفصّل ابن القيم في هذه المسألة، فلم يشترط لجواز ذلك اتحاد اللفظين، في حين اشترط وصف النكرة، فقال: «ولا يشترط في بدل النكرة من المعرفة اتحاد اللفظين»(١).

وعلل ابن القيم فائدة إبدال النكرة من المعرفة بأن الكلام لو اقتصر على المعرفة حسب، لاختص الحكم به، ولو ذكرت النكرة وحدها لخرج الكلام عن التعرض لحكم المعين، فأتى بالمعرفة تنبيهًا على دخول المعين في الحكم، وأتى بالنكرة إشعارًا بتعليق الحكم بالوصف، نحو: ﴿... لَنَسْفَعًا بِٱلنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ (٢) فالآية نزلت - كما قيل - في أبي جهل، ثم تعلق حكمها بكل من اتصف به، ولذلك اشترط في النكرة هنا أن تكون منعوتة؛ لتحصل الفائدة المذكورة، وليتبين المراد(٣).

٤- تخريج جر (النار) في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ﴿٤﴾ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ﴿٥﴾﴾ (٤):

أجاز الكوفيون جر لفظة (النار) على الجوار، وذهب الفارسي إلى أنها بدل اشتمال، وأجاز الزمخشري وأبو حيان بدل الكل من الكل على حذف المضاف، أي: أخدود النار، وذهب أبو البقاء إلى تقدير المحذوف بذي النار ذات الوقود(٥).

ووافق ابن القيم الذين ذهبوا إلى حذف المضاف في الآية فقال:

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠٢.
(٢) العلق: ١٥ - ١٦.
(٣) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٢٤٨.
(٤) البروج: ٤ - ٥.
(٥) ينظر: شرح المفصل: ٣/ ٦٣٦، والكشاف: ٤/ ٧٣٢، والتبيان في إعراب القرآن: ٢/ ٤٩٧، و شرح الكافية: ٢/ ٣٤١، وتفسير البحر المحيط: ٨/ ٤٤٤، وهمع الهوامع: ٣/ ١٤٧ - ١٤٨.

«والعجب من الفارسي أن يقول: إنها بدل من الأخدود بدل اشتمال، والنار جوهر قائم بنفسه، ثم ليست مضافة إلى ضمير الأخدود، وليس فيها شرط من شرائط الاشتمال، وذهل أبو علي عن هذا، وترك ما هو أصح في المعنى وأليق بصناعة النحو، وهو حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فكأنه قيل: أصحاب الأخدود أخدود النار ذات الوقود، فيكون من بدل الشيء من الشيء»(١).

وعلة رفض ابن القيم قول الفارسي تكمن في قوله: «لا يصح في بدل الاشتمال أن يكون الثاني جوهرًا؛ لأنه لا يبدل جوهر من عرض، ولا بد من إضافته إلى ضمير الاسم؛ لأنه بيان لما هو مضاف إلى ذلك الاسم في التقدير»(٢).

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٨١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٨١.

المبحث الرابع:

التأويل في مسائل أخرى

سأحاول تعرُّف موقف ابن القيم من بعض المسائل الأخرى، كالزيادة، وزمن الفعل وإعرابه، وكذا معاني بعض الحروف في المطالب الآتية:

- المطلب الأول: موقفه من الزيادة:

ذكر ابن السراج[(١)] أنه ليس في كلام العرب زائد؛ لأنه تكلم بغير فائدة، وما جاء من ذلك فمحمول - عنده - على التوكيد.

وقد اختلف النحويون في هذه المسألة[(٢)]، فذهب البصريون إلى وقوع الزيادة في الحروف، ومنعه الكوفيون، وذكر ابن جني أن القياس ألّا يجوز حذف الحروف وزيادتها، ومع ذلك حذفت تارة، وزيدت أخرى[(٣)].

وذكر الزركشي أن حق الزيادة أن تكون في الحروف والأفعال، أما الأسماء فنص كثيرون على أنها لا تزاد[(٤)].

وقد كان لابن القيم موقف واضح من الزيادة في الأسماء والأفعال والحروف، أما الحروف فموقفه من زيادتها واضح جدًا، فقد منع الزيادة فيها مع أن الخلاف فيها مشهور، ومن باب أولى أن يمنعه في غيرها،

---

(١) ينظر: الأصول في النحو: ٢/ ٢٥٧، فما بعدها، والبرهان في علوم القرآن: ٣/ ٧٢، فما بعدها.

(٢) ينظر: الخصائص: ٢/ ٢٨٠، والإنصاف: ٢/ ٤٥٦، ومغني اللبيب: ٢٤٩، ٥٢٦، وأوضح المسالك: ٣/ ٥٨، وظاهرة الإهمال: ١٤٣.

(٣) ينظر: الخصائص: ٢/ ٢٨٠.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٧٤.

ويتأكد المنع عند ابن القيم في القرآن الكريم، إذ قال: «وقد بسطنا هذا في كتاب (الفتح المكي)، وبيّنا هناك أنه ليس في القرآن حرف زائد، وتكلمنا على كل ما ذكر في ذلك، وبيّنا أنّ كل لفظة لها فائدة متجددة زائدة على أصل التركيب»[(١)]، وكتاب (الفتح المكي) الذي أشار إليه ابن القيم وضمنه آراءه في منع الزيادة، من الكتب المفقودة في حدود علمي.

ولكننا نستطيع أن نتعرف آراءه في الزيادة من خلال بعض الإشارات في غير هذا الكتاب.

- **زيادة الأسماء:**

منع ابن القيم زيادة لفظ (وجه) في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[(٢)]، قال ابن القيم: «وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة فليس بمجاز، بل على حقيقته، واختلف المعطلون في جهة التجوز في هذا. فقالت طائفة: لفظ (الوجه) زائد، والتقدير: (ويبقى ربك)... وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم أن يجعلنا من أهلها»[(٣)]، وقال نحو ذلك[(٤)] في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾[(٥)]، وقال ابن القيم: «والقول: إن لفظ الوجه مجاز، باطل من وجوه... إنّ دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله، وعلى رسوله، وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها»[(٦)].

وظاهر قول ابن القيم يوحي بأن هناك كلمات عهد زيادتها، ليس منها

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣٩٢.
(٢) الرحمن: ٢٧.
(٣) مختصر الصواعق: ٣٨٦.
(٤) ينظر: مختصر الصواعق: ٣٨٦.
(٥) الليل: ٢٠.
(٦) مختصر الصواعق: ٣٨٧.

هذه الكلمة، أما رده الزيادة هنا؛ فلأن القول بزيادتها يؤدي إلى تعطيل صفات الله، والمعروف عن ابن القيم أنه من المثبتين لصفات الله على وجه يليق بالله سبحانه وتعالى.

ومما يؤيد ذلك الظاهر أننا نجده في غير آيات الصفات يستخدم لفظ الإقحام بدلاً من الزيادة، وهو لفظ يطلقه بعض النحويين تأدبًا من إطلاق الزيادة في القرآن، ففي قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾(١)، وقوله: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾(٢) قال: «الذكر الحقيقي محله القلب؛ لأنه ضد النسيان، والتسبيح نوع من الذكر، فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعًا، ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما، فصار معنى الآيتين سبح ربك بقلبك ولسانك، واذكر ربك بقلبك ولسانك، فأقحم الاسم تنبيهًا على هذا المعنى»(٣).

وذكر ابن القيم زيادة (مثل) في أحد التوجيهات في قوله تعالى ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾(٤)، ولم يعلق عليه، فقال: «قوله ﴿بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ وليس له مثل. والجواب من أوجه:

الأول: أن المراد به التبكيت، والمعنى حصلوا دينًا آخر مثله، وهو لا يمكن.

الثاني: أن المثل صلة.

الثالث: أنكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف ولا تحريف، فإن آمنوا بالتوراة من غير تصحيف ولا تحريف فقد اهتدوا.

---

(١) الأعلى: ١.
(٢) المزمل: ٨.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٢١ - ٢٢.
(٤) البقرة: ١٣٧.

الرابع: أن المراد إن آمنوا بمثل ما صرتم به مؤمنين»[(١)].

- **الزيادة في الأفعال:**

لم أقف - فيما اطلعت عليه من كتب ابن القيم - إلا على موضع واحد، منع فيه الزيادة في الأفعال وهو يتكلم في معنى الشرطية في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [(٢)]، فقال: «كيف تجد معنى الشرطية فيه حتى وقع الفعل بعد (من) بلفظ الماضي والمراد المستقبل، وأن المعنى من كان في المهد صبيًا فكيف نكلمه؟، وهذا هو المعنى الذي حام حوله من قال من المفسرين والمعربين: إنه كان نبيًا بمعنى يكون، لكنهم لم يأتوا إليه من بابه، بل ألقوه عطلاً من تقدير وتنزيل، وعزب فهم غيرهم عن هذا للطفه ودقته، فقالوا: كان زائدة. والوجه ما أخبرتك، فخذه عفوًا، لك عزمه، وعلى سواك غرمه»[(٣)].

- **منع الزيادة في الحروف:**

منع ابن القيم الزيادة في الحروف، ومن ذلك منعه زيادة (الباء) في قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [(٤)]، فقال: «وأما كفى بالله شهيدًا، فالباء متعلقة بما تضمنه الخبر عن معنى الأمر بالاكتفاء؛ لأنك إذا قلت: كفى بالله زيدًا، أو كفاك الله زيدًا قائمًا، تريد أن يكتفي هو به، فصار اللفظ لفظ الخبر، والمعنى معنى الأمر، فدخلت الباء لهذا السبب، فليست زائدة في الحقيقة، وإنما هي كقولك: حسبك بزيد، ألا ترى أن حسبك مبتدأ وله خبر، ومع هذا فقد يجزم الفعل في جوابه: حسبك ينم الناس. فينم جزم

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٠٨.
(٢) مريم: ٢٩.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ١٥٠ - ١٥١.
(٤) النساء: ٧٩.

على جواب الأمر الذي في ضمن الكلام»[(١)].

ومن ذلك منعه زيادة الباء[(٢)] - في أحد التوجيهات - لقوله تعالى: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾[(٣)] وقد مر بنا عند الحديث في التأويل في اسم المفعول.

ومن ذلك منعه زيادة (اللام) في قوله تعالى: ﴿قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم﴾ [(٤)]، فقال: «ليست اللام لام المفعول كما زعموا، ولا هي زائدة، ولكن (ردف) فعل متعد ومعموله غير هذا الاسم... ومعنى (ردف) تبع وجاء على الأثر، فلو حملته على الاسم المجرور لكان المعنى غير صحيح إذا تأملته، ولكن المعنى: ردف لكم استعجالكم وقولكم؛ لأنهم قالوا: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ﴾ [(٥)]، ثم حذف المفعول الذي هو القول والاستعجال اتكالاً على فهم السامع، ودلت اللام على الحذف لمنعها الاسم الذي دخلت عليه أن يكون مفعولاً، وآذنت أيضًا بفائدة أخرى وهي معنى عجّل لكم، فهي متعلقة بهذا المعنى، فصار معنى الكلام: قل: عسى أن يكون عجّل لكم بعض الذي تستعجلون، فردف قولكم واستعجل لكم، فدلت (ردف) على أنهم قالوا واستعجلوا، ودلّت (اللام) على المعنى الآخر، فانتظم الكلام أحسن انتظام، واجتمع مع الإيجاز معنى التمام»[(٦)].

ومن ذلك منعه زيادة (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً﴾ [(٧)]، فقال: «فالفرقان نصره له على فرعون وقومه، والضياء

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٣١٦.
(٢) ينظر: التبيان في أقسام القرآن: ١٩٥، وص١٤١ من هذا البحث.
(٣) القلم: ٦.
(٤) النمل: ٧٢.
(٥) النمل: ٧١.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ٣١٤.
(٧) الأنبياء: ٤٨.

والذكر التوراة، هذا هو معنى الآية، ولم يصب من قال: إن الواو زائدة، وإن ضياء منصوب على الحال»[(١)].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [(٢)]، إذ جعل الكوفيون جواب الشرط قوله: ﴿وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [(٣)] على زيادة (الواو)، أما الجواب عند البصريين فمحذوف، أي: سعدوا، فيكون قوله: ﴿وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ معطوفًا على الجواب المحذوف. قال ابن القيم: «وحُذِفَ الجواب؛ تفخيمًا لأمره وتعظيمًا لشأنه، على عادتهم في حذف الجوابات لهذا المقصد، وهذه الطريقة تريحك من دعوى زيادة الواو»[(٤)].

ومن ذلك منعه زيادة (ما) في نحو قولهم: شر ما جاء به، فقال: «معنى الكلام ما جاء به إلا شر، فأدت (ما) الزائدة هنا معنى شيئين النفي والإيجاب، كما أدته في قولك: إنما جاء به شر، وفي قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ [(٥)] أي: ما يؤمنون إلا قليلاً، و ﴿قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [(٦)]، وقوله: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ﴾ [(٧)] أي: ما لعناهم إلا بنقضهم ميثاقهم، ونحو: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ﴾ [(٨)] أي: ما لنت لهم إلا برحمة من الله. ولا نسمع قول من يقول من النحاة: إن (ما) زائدة في هذه المواضع، فإنه صادر عن عدم تأمل»[(٩)]، وذكر ابن القيم أن (ما) أفادت النفي والإيجاب ليس

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٢٥٦.
(٢) الزمر: ٧٣.
(٣) الزمر: ٧٣، وينظر الخلاف فيها: شرح المفصل: ٨/ ٩٤.
(٤) بدائع الفوائد: ٢/ ٤١.
(٥) البقرة: ٨٨.
(٦) الأعراف: ٣.
(٧) المائدة: ١٣.
(٨) آل عمران: ١٥٩.
(٩) بدائع الفوائد: ١/ ٣٩٠-٣٩١.

بمجردها، وإنما أفادته منها ومن خلال القرائن المحتفة بها في الكلام[(١)].

ومن ذلك منعه زيادة (لا) في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[(٢)]، فقال: «القول فيها أحد قولين: إما أن يقال: هي للقسم، وهو ضعيف، وإما أن يقال: أقحمت أول القسم إيذانًا بنفي القسم عليه وتوكيدًا لنفيه، كقول الصدّيق: لاهَا اللهِ لا تَعمَدُ إِلَى أَسَدٍ مِن أُسُدِ اللهِ[(٣)]... الحديث»[(٤)].

ويلاحظ هنا أن ابن القيم استخدم لفظ الإقحام، وهو مصطلح يطلقه بعض النحويين تأدبًا من إطلاق الزيادة في القرآن[(٥)].

ومع هذا الموقف الواضح من الزيادة نلحظ في بعض عبارات ابن القيم أنه يقول بزيادة مشعرة بمعنى، إذ ذكر ذلك في الحرف (أن) بعد (لمّا)، فقال: «وكذلك زادوا (أن) بعد (لمّا) في قولهم: لمّا أن جاء زيد أكرمتك، ولم يزيدوها بغير ظرف سوى (لمّا)؛ وذلك أن (لمّا) ليست في الحقيقة ظرف زمان، ولكنه حرف يدل على ارتباط الفعل الثاني بالأول، وأن أحدهما كالعلة للآخر بخلاف الظرف، إذا قلت: حين قام زيد قام عمرو، فجعلت أحدهما وقتًا للآخر على اتفاق، لا على ارتباط، فلذلك زادوا (أن) بعدها؛ صيانة لهذا المعنى، وتخليصًا له من الاحتمال العارض في الظرف؛ إذ ليس الظرف من الزمان بحرف، فيكون قد جاء لمعنى كما جاءت (لمّا)»[(٦)].

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٣٩٠-٣٩١. (٢) القيامة: ١.

(٣) صحيح البخاري: (٣١٢٢)، وصحيح مسلم: (١٧٥١).

(٤) بدائع الفوائد: ١/ ١١١.

(٥) ينظر: شرح المفصل: ٨/ ٩٣-٩٤، والبرهان: ٣/ ٧٣، والتأويل النحوي: ٢/ ١٢٧٩.

(٦) بدائع الفوائد: ١/ ١٠٢.

وذكر ابن القيم أن (لمّا) تربط فعلاً «بفعل على جهة التسبيب أو التعقيب، فإذا كان التسبيب، حسن إدخال (أن) بعدها زائدة إشعارًا بمعنى المفعول من أجله، وإن لم يكن مفعولاً من أجله، نحو قوله: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتۡ رُسُلُنَا﴾ [(١)]، و ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلۡبَشِيرُ﴾ [(٢)] ونحوه، وإذا كان التعقيب مجردًا من التسبيب، لم يحسن زيادة (أن) بعدها، وتأمله في القرآن»[(٣)].

ويظهر من هذا النص أن ابن القيم يقول بزيادة مشعرة بمعنى في هذا الحرف خاصة، بشرط إفادته التسبيب، وإلا فلا.

والخلاصة أن ابن القيم رفض الزيادة في الحروف، وبسط ذلك في كتابه (الفتح المكي)، الذي لا نعرف عنه شيئًا، قال ابن القيم: «وقد بسطنا هذا في كتاب (الفتح المكي)، وبيّنّا هناك أنه ليس في القرآن حرف زائد»[(٤)].

ويبدو لي في هذه المسألة أن ما ذهب إليه ابن جني هو الأصح، لكن على قلته، فالقياس عدم الزيادة ومع ذلك زيدت حروف، ونحن إذا استطعنا تخريج ذلك على غير الزيادة، فهذا أحسن تمسكًا بالأصل من عدم الزيادة، ولكنّنا نجد حروفًا لو تكلّفنا لها عدم الزيادة كنا بذلك متكلفين، نحو: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلۡبَشِيرُ﴾ [(٥)].

وإذا قلنا بالزيادة - أحيانًا - فلا نقصد زيادتها في المعنى، حتى لا يقال: إن في القرآن ما هو زائد معنى لا فائدة فيه، وإنما نقصد بالزيادة هنا الزيادة على التركيب الأصلي فقط.

---

(١) العنكبوت: ٣٣.
(٢) يوسف: ٩٦.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ١٠٢ - ١٠٣.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٣٩٢.
(٥) يوسف: ٩٦.

- المطلب الثاني: التأويل في زمن الفعل وإعرابه:

أولاً: التأويل في زمن الفعل:

قسم جمهور البصريين الفعل على ثلاثة أقسام: الماضي والمضارع والأمر، وهذه التقسيم يقوم على ربط الفعل بالزمن، قال سيبويه: «أما الفعل فأمثلة أُخِذَت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنِيَت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع، فأمّا بناء ما مضى فـ (ذَهَبَ وسَمِعَ ومَكُثَ وحُمِدَ)، وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمرًا: (اذهَب واقتُل واضرِب)، ومخبرًا: (يَذهَبُ ويَضرِبُ ويُقتَلُ ويُضرَبُ)، وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت»(١).

وقد نادى بعض المحدثين(٢) بإعادة النظر في التصنيف الزمني للفعل وتوسيع دائرته بحسب دلالته على الزمن، ولا سيما الزمن النحوي الذي يزعمون أن النحويين القدماء قد أغفلوه.

وقد تحدث ابن القيم عن هذه الدلالة فقال: «الأفعال ثلاثة: ماض ومضارع وأمر، فالأمر لا يكون إلا للاستقبال، ولذلك فلا يقترن به ما يجعله لغيره، وأما وروده لمن هو ملتبس بالفعل فلا يكون المطلوب منه إلا أمرًا متجددًا، وهو إما الاستدامة وإما تكميل المأمور به، نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾(٣)»(٤).

---

(١) الكتاب: ١/ ٤٠.

(٢) ينظر: من أسرار اللغة: ١٧٢، والفعل زمانه وأبنيته: ٢٣، فما بعدها، وفي النحو العربي نقد وتوجيه: ١٤٨ - ١٥٥، واللغة العربية معناها ومبناها: ١٤٠ - ١٤١.

(٣) النساء: ١٣٦.

(٤) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨٩.

وقد تجاوز ابن القيم فعل الأمر عند حديثه عن صوارف الفعل الماضي والمضارع إلى الاستقبال؛ لأن الأمر كما قال: لا يقترن به ما يجعله لغيره، ومن هذه الصوارف:

أ - صرف الفعل الماضي إلى الاستقبال والحال:

ذكر ابن مالك أن الفعل الماضي ينصرف إلى الحال بالإنشاء، وينصرف إلى الاستقبال بالطلب، والوعد، وبالعطف على ما علم استقباله، وبالنفي بـ (لا) و(إن) بعد القسم، ويحتمل المضي والاستقبال بعد همزة التسوية، وحروف التحضيض، و (كلما) و (حيث)، وبكونه صلة، أو صفة لنكرة عامة(١).

وقد أفاد ابن القيم كثيرًا مما ذكره ابن مالك في هذه الصوارف، ومع هذا كانت له ملاحظ دقيقة لبعض هذه المواضع نحاول تعرفها:

١- بعد أدوات الشرط:

ذكر ابن القيم أن «ما يصير به الماضي مستقبلاً، فكقولك: إن أقمت أكرمتك، وإن زرتني أحسنت إليك، فهذا ماضي اللفظ مستقبل المعنى»(٢)، وعلّل ذلك بكون «المشهور أن الشرط والجزاء لا يتعلقان إلا بالمستقبل، فإن كان ماضي اللفظ كان مستقبل المعنى، كقولك: إن مت على الإسلام دخلت الجنة»(٣).

وذكر ابن القيم أن للنحويين في هذا تقديرين(٤):

---

(١) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٢٨، فمابعدها، والمساعد: ١/ ١٦، وتعليق الفرائد: ١/ ١١٤، فما بعدها.

(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٠.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٥٠.

(٤) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٥٠، ٢/ ٤٩٠، وهمع الهوامع: ٢/ ٤٥٤، فما بعدها.

١- أن الفعل ذو تغيّر في اللفظ وكان الموضع للمستقبل، وأصله: إن تمت مسلمًا تدخل الجنة. فغُيِّر إلى اللفظ الماضي، والأداة هي التي تصرفت في تغييره، تنزيلاً له منزلة المحقق، وهو «أفقه في العربية؛ لموافقته تصرف العرب في إقامتها الماضي مقام المستقبل، وتنزيلها المنتظر منزلة الواقع المتيقن، نحو: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾[1]، ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾[2] ونظائره، فإذا تقرر ذلك في الفعل المجرد فليفهم مثله المقارن لأداة الشرط، وأيضًا فإن تغيير الألفاظ أسهل عليهم من تغيير المعاني؛ لأنهم يتلاعبون بالألفاظ مع محافظتهم على المعنى، وأيضًا فإنهم إذا أعربوا الشرط أتوا بأداته، ثم أتبعوها فعله يتلوه الجزاء، فإذا أتوا بالأداة جاءوا بعدها بالفعل، وكان حقه أن يكون مستقبلاً لفظًا ومعنى، فعدلوا عن لفظ المستقبل إلى الماضي لما ذكرنا»[3].

٢- أن الفعل ذو تغيّر في المعنى، والأداة لما دخلت عليه غيّرت معناه إلى الاستقبال، وبقي لفظه على حاله، فكأنهم «وضعوا فعل الشرط والجزاء أولاً ماضيين، ثم أدخلوا عليهما الأداة فانقلبا مستقبلين، والترتيب والقصد يأبى ذلك»[4].

وقد صوّب ابن القيم التقدير الثاني، فقال فيه: «وهذا هو الصواب؛ لأن الأدوات المغيّرة للحكم إنما تغيّر معانيها دون ألفاظها، كالاستفهام المغيّر لمعنى ما بعده من الخبر إلى الطلب، وكالتمني والترجي والطلب والنفي ونظائره»[5].

---

(١) النحل: ١.
(٢) الزمر: ٦٨.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٥٠.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٥٠.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٠.

وقد قبل ابن القيم دلالة الفعل الماضي على الاستقبال هنا بشرط ألّا يكون ذلك في التعليق الخبري، فقال: «وأما الماضي فيصرف إلى الاستقبال بعد أدوات الشرط، وفي الوعد، والإنشاء، ونحوه، لا في الخبر، كقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ﴾[١]، ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ﴾[٢] وكقوله: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾[٣]، وكقول النبي لعائشة: (إِنْ كُنْتِ أَلْمَمْتِ بِذَنْبٍ فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ)[٤]، ونظائره كثيرة جدًا»[٥].

وعدّ ابن القيم الأمثلة السابقة من قبل التعليق الخبري، ورفض فيها التأويل، وعدّه هنا فاسدًا، فقال: «ولا يخفى فساد تأويل ذلك بأن المعنى: إن ثبت في المستقبل وقوع ذلك في الماضي، أفترى المسيح يقول لربه: إن ثبت في المستقبل أنّي قلته في الماضي فقد علمته، وهل هذا إلا فاسد في الكلام ممتنع من العاقل إطلاقه، وكذلك قول النبي ﷺ لعائشة، إنما أراد: إن كان وجد فيما مضى ذنب فتداركيه بالتوبة»[٦].

وذكر ابن القيم أن بعض النحويين[٧] يرون تأويلها بفعلين مستقبلين، والتقدير: إن ثبت في المستقبل وقوع ذلك في الماضي، أما ابن القيم فرأى هنا أن الفعل ماض في المعنى كما هو ماض في اللفظ، وأنها من باب التعليق الخبري لا الوعدي، فقال: «هذه المواضع كلُّها مواضع ماض لفظًا ومعنى؛ ليطابق السؤال الجواب، ويصح التعليق الخبري لا الوعدي،

---

(١) يوسف: ٢٧.
(٢) يوسف: ٢٨.
(٣) المائدة: ١١٦.
(٤) صحيح البخاري: (٢٥٩٣)، وصحيح مسلم: (٢٧٧٠).
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٨٩- ٤٩٠.
(٦) المصدر السابق: ٢/ ٤٩٠.
(٧) ينظر: مغني اللبيب: ٢٧٨.

فالتعليق الوعدي يستلزم الاستقبال، وأما التعليق الخبري فلا يستلزمه، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿... إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٢٦ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[١]، وتقول: إن كانت البينة شهدت بكذا وكذا، فقد صدقت، وهذه دقيقة خلت عنها كتب النحاة الفضلاء»[٢].

ولعل الكوفيين[٣] حينما ذكروا أن (إن) قد تأتي بمعنى (إذا) التي تدل على الماضي، إنما أرادوا التخلّص من بعض التناقض بين معنى الشرطية الذي يفيد الاستقبال، وبين معنى المضي الذي يتضمنه الفعل ويدل عليه السياق[٤]، وحتى هذا التعليل نجد أن ابن القيم يرفضه قال: «فإن قلت: فما تصنع بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[٥]، وتقول العرب: إن كنت ابني فأطعني... قلت: أما قوله: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[٦] الذي حسّن مجيء (إن) هاهنا الاحتجاج والإلزام، فإن المعنى: إن عبادتكم لله تستلزم شكركم له، بل هي الشكر نفسه، فإن كنتم ملتزمين لعبادته داخلين في جملتها، فكلوا من رزقه، واشكروه على نعمه، وهذا كثيرًا ما يورد في الحجاج، كما تقول - للرجل -: إن كان الله ربك وخالقك فلا تعصه... وهذا أحسن من جواب من أجاب بأن (إن) هنا قامت مقام (إذا)»[٧]، فمجرد الشرط بـ (إن) لا يدل على الاستقبال إلا مع التعليق الوعدي، أما مع التعليق الخبري فلا يستلزمه.

---

(١) يوسف: ٢٦ - ٢٧.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ٥٢.
(٣) ينظر: مغني اللبيب: ٣٧.
(٤) ينظر: ابن قيم الجوزية جهوده: ١١٣.
(٥) البقرة: ١٧٢.
(٦) البقرة: ١٧٢.
(٧) بدائع الفوائد: ١/ ٥٤.

ورفض ابن القيم أن يكون قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾[١] قد قاله عيسى في الدنيا، فقال في الآية السابقة: «فهذا شرط دخل على ماضي اللفظ، وهو ماضي المعنى قطعًا؛ لأن المسيح إما أن يكون صدر هذا الكلام منه بعد رفعه إلى السماء، أو يكون حكاية ما يقوله يوم القيامة، وعلى التقديرين فإنما تعلّق الشرط وجزاؤه بالماضي، وغلط على الله من قال: إن هذا القول وقع منه في الدنيا قبل رفعه، والتقدير: إن أكن أقول هذا فإنك تعلمه، وهذا تحريف للآية؛ لأن هذا الجواب إنما صدر منه بعد سؤال الله له عن ذلك، والله لم يسأله، وهو بين أظهر قومه، ولا اتخذوه وأمّه إلهين إلا بعد رفعه بمئين من السنين. فلا يجوز تحريف كلام الله انتصارًا لقاعدة نحوية. هدم مائة أمثالها أسهل من تحريف معنى الآية. وقال ابن السراج[٢] في (أصوله) يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين تقديرهما: إن ثبت في المستقبل أني قلته في الماضي، يثبت أنك علمته، وكل شيء تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل، فيحسن التعليق عليه»[٣].

ووسم ابن القيم الجواب السابق بقوله: «وهذا الجواب أيضًا ضعيف جدًا، ولا يُنْبِئ عنه اللفظ، وليت شعري ما يصنعون بقول النبي ﷺ: (إِن كُنْتِ أَلْمَمْتِ بِذَنْبٍ فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوْبِي إِلَيْهِ)[٤] هل يقول عاقل: إن الشرط هنا مستقبل؟!، أما التأويل الأول فمنتفٍ هنا قطعًا، وأما الثاني فلا يخفى وجه التعسّف فيه، وأنه لم يقصد أنه يثبت في المستقبل، أنك أذنبت في الماضي فتوبي، ولا قصد هذا المعنى، وإنما المقصود المراد ما دل عليه الكلام: إن كان صدر منك ذنب فيما

(١) المائدة: ١١٦.
(٢) ينظر: الأصول في النحو: ٢/ ١٩٠.
(٣) بدائع الفوائد: ١/ ٥٠ - ٥١.
(٤) صحيح البخاري: (٢٥٩٣)، وصحيح مسلم: (٢٧٧٠).

مضى، فاستقبليه بالتوبة، لم يرد إلا هذا الكلام»[١]، ثم قال: «وإذا ظهر فساد الجوابين، فالصواب أن يقال: جملة الشرط والجزاء تارة تكون تعليقًا محضًا، غير متضمّن جوابًا لسائل: هل كان كذا؟، ولا يتضمن لنفي قول من قال: قد كان كذا، فهذا يقتضي الاستقبال. وتارة يكون مقصوده ومُضَمَّنه جواب سائل: هل وقع كذا؟، أو ردّ قوله: قد وقع كذا، فإذا علّق الجواب هنا على شرط، لم يلزم أن يكون مستقبلاً، لا لفظًا ولا معنى، بل لا يصح فيه الاستقبال بحال، كمن يقول لرجل: هل أعتقت عبدك؟، فيقول: إن كنت قد أعتقته فقد أعتقه الله. فما للاستقبال هنا معنى قط... وكذلك إذا قلت له: هل أذنبت؟، فيقول: إن كنتُ قد أذنبت فإنّي قد تبت إلى الله واستغفرته. وكذلك إذا قال: هل قلت لفلان كذا؟ - وهو يعلم أنّه علم بقوله له - فيقول: إن كنت قلته فقد علمته، فقد عرفت أن هذه المواضع كلها مواضع ماضٍ لفظًا ومعنىً؛ ليطابق السؤال الجواب، ويصح التعليق الخيري لا الوعدي. فالتعليق الوعدي يستلزم الاستقبال، وأما التعليق الخبري فلا يستلزمه»[٢].

٢- في الطلب والدعاء:

ذكر ابن القيم أن الفعل الماضي «ينصرف إلى الاستقبال بقرينة الطلب، والدعاء، كقولك: غفر الله لك، وأدخلك الجنة، وأعاذك من النار، ونحو: عزمت عليك ألا فعلت»[٣].

٣- في الوعد:

ذكر ابن القيم أن الفعل الماضي ينصرف إلى الاستقبال بالوعد عند

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٥١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٥١ - ٥٢.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ٤٩٠.

بعض النحويين(١).

وعدّ ابن القيم هذا القول «أفقه في العربية لموافقته تصرف العرب في إقامتها الماضي مقام المستقبل، وتنزيلها المنتظر منزلة الواقع المتيقن نحو: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾(٢)، ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾(٣) ونظائره»(٤).

٤- بعطفه على ما علم استقباله:

ذكر ابن القيم أن الفعل الماضي «ينصرف أيضًا إلى الاستقبال بعطفه على ما علم استقباله، كقوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾(٥)، ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾(٦)»(٧).

٥- مع بعض الأدوات: [لا، إن، هلا، لولا، حيث، وهمزة التسوية]:

ذكر ابن القيم أن الفعل الماضي «ينصرف إلى الاستقبال أيضًا بالنفي بـ (لا) و (إن) بعد القسم، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾(٨)، وكقول الشاعر(٩):

رِدُوا فَوَاللهِ لا زِذْنَاكُمْ أَبَدًا مَا دَامَ فِي مَائِنَا وِرْدٌ لِنُزَّالِ

ويحتمل المضي والاستقبال بعد (همزة التسوية)، نحو: سواء علي

(١) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٤٩٠.
(٢) النحل: ١.
(٣) الزمر: ٦٨.
(٤) بدائع الفوائد: ١/ ٥٠.
(٥) هود: ٩٨.
(٦) النمل: ٨٧.
(٧) بدائع الفوائد: ١/ ٤٩١.
(٨) فاطر: ٤١.
(٩) شرح التسهيل: ١/ ٣٠، والتذييل والتكميل: ١/ ١١١، وشفاء العليل في إيضاح التسهيل: ١/ ١١١.

أقمت أم قعدت، والصواب أن المراد هنا المصدر المدلول بالفعل، وهو أعم من الحال والاستقبال، فلم يجِئ الاحتمال من جهة الهمزة، بل من جهة القصد إلى المصدر»[(١)].

أما إذا اقترن الفعل الماضي بعد (أم) بـ (لم) فهل يصلح الماضي للحال والاستقبال أم يتعين المضي؟، قال ابن القيم: «ذهب صاحب التسهيل[(٢)] إلى تعيين المضي، واحتج بقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[(٣)]، والصواب أنه لا يتعين المضي، فإن المعنى سواء عليهم الإنذار وعدمه، فلا فرق بين ذلك وبين أن يقال: سواء عليهم أأنذرت أم تركت الإنذار.

وكذلك لو كان بعد (أم) جملة اسمية لم يتعيّن المضي في الفعل، كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ﴾[(٤)]»[(٥)].

ورفض ابن القيم دلالة (حيث) على الاستقبال، كما هو مذهب ابن مالك[(٦)] إلا «إذا تضمّنت معنى الشرط، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[(٧)] فلم يأت الاستقبال هاهنا من قبل (حيث) كما ظنه، وإنما جاء من قبل ما تضمّنه الكلام من الشرط، ولهذا لو تجرد من الشرط، لم يكن إلا للمضي، كقولك: اذهب حيث ذهب فلان»[(٨)].

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩١.
(٢) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٣١.
(٣) البقرة: ٦.
(٤) الأعراف: ١٩٣.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩١.
(٦) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٣١.
(٧) البقرة: ١٥٠.
(٨) بدائع الفوائد: ١/ ٣٩٢.

أما إذا وقع الفعل الماضي بعد (كلما) فإنه يصلح للمضي والاستقبال، قال ابن القيم: «وإن وقع بعد (كلما) جاز أن يرد به المضي، كقوله تعالى: ﴿كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُۚ﴾ [(١)]، وأن يراد به الاستقبال، كقوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [(٢)]» [(٣)].

ورفض ابن القيم صلاحية الفعل الماضي للمضي والاستقبال إذا جاء بعد حرف التحضيض، كما هو مذهب ابن مالك [(٤)]، ورأى أن الفعل (نفر) في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [(٥)] باقٍ على وضعه، فقال: «والصواب أن الماضي هاهنا باقٍ على وضعه لم يتغيّر عنه كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ﴾ [(٦)]» [(٧)].

وذكر ابن القيم أن الفعل (نفر) في الآية السابقة لا يصلح للاستقبال؛ لأمور منها [(٨)]:

١- أن الآية نزلت في ذم المتخلفين عن غزوة تبوك، فأخبر سبحانه أن المؤمنين لم يكونوا لينفروا كافة، ثم وبخهم للحض على أن ينفر بعضهم ويقعد بعضهم، فتنذر الطائفةُ القاعدةُ الطائفةَ النافرةَ إذا رجعت إليهم. ثم قال: «والمقصود أن (نفر) في الآية ماض، وإنما يفهم منه الاستقبال؛ لأن التحضيض يؤذن به، والتحقيق في هذا الموضع أن لفظة (لولا) و (هلا) إن

---

(١) المؤمنون: ٤٤.
(٢) النساء: ٥٦.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٢ - ٤٩٣.
(٤) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٣١.
(٥) التوبة: ١٢٢.
(٦) هود: ١١٦.
(٧) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩١.
(٨) ينظر: المصدر السابق: ٢/ ٤٩١-٤٩٢.

تجرد للتوبيخ لم يتغيّر الماضي عن وضعه، وإن تجرد للتحضيض تغيّر إلى الاستقبال، وإن كان توبيخًا مشربًا معنى التحضيض صلح للأمرين»[١].

٦- **إذا كان صلة الموصول:**

رفض ابن القيم أن يكون الفعل الماضي الواقع صلة للموصول مستقبلاً، كما هو مذهب ابن مالك[٢]، فقال: «وقد ظن صاحب التسهيل أنه إذا وقع صلة للموصول جاز أن يراد به الاستقبال محتجًا بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[٣]، وهذا وهم منه - رحمه الله - والفعل ماض لفظًا ومعنى، والمراد: إلا الذين تقدّمت توبتهم القدرة عليهم فخلوا سبيلهم، والاستقبال الذي لحظه - رحمه الله - إنما هو لما تضمّنه الكلام من معنى الشرط، ففيه معنى: من تاب قبل أن تقدروا عليه فخلوا سبيله، فلم يجِئ هذا من قبل الصلة، ولو تجرّدت الصلة عن معنى الشرط لم يكن الفعل إلا ماضيًا وضعًا ومعنى، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾[٤] ونظائره»[٥]، وقال: «وأما قول الشاعر[٦]:

وَإِنِّي لَآتِيْكُمْ تَشَكُّرَ مَا مَضَى ... مِنَ الأَمْرِ وَاسْتِيجَابَ مَا كَانَ فِي غَدِ

فلم تكن (كان) هاهنا مستقبلة المعنى لكونها في صلة الموصول، بدليل وقوعها للمضي في قوله: (ما مضى من الأمر)، وإنما جاء الاستقبال من جهة الظرف الذي جعل وقتًا للفعل»[٧].

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٤٩٢.
(٢) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٣٢.
(٣) المائدة: ٣٤.
(٤) آل عمران: ١٧٣.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٣.
(٦) ينسب البيت للطرماح. ينظر: الخصائص: ٣/ ٣٣١، والتذييل والتكميل: ١/ ١١٣.
(٧) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٣ - ٤٩٤.

وقال في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[(١)]: «كيف تجد معنى الشرطية فيه؟ حتى وقع الفعل بعد (من) بلفظ الماضي والمراد به المستقبل، وأن المعنى: من كان في المهد صبيًا فكيف نكلمه؟!، وهذا هو المعنى الذي حام حوله من قال من المفسرين والمعربين: إنه كان نبيًا بمعنى يكون، لكنهم لم يأتوا إليه من بابه بل ألقوه عطلاً من تقدير وتنزيل، وعزب فهم غيرهم عن هذا للطفه ودقته، فقالوا كان زائدة، والوجه ما أخبرتك فخذه عفوًا، لك عزمه وعلى سواك غرمه»[(٢)]، ولأجل هذه الحكمة

«جاء الفعل بلفظ الماضي من قوله: ﴿وَلَآ أَنَاْ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمۡ﴾[(٣)] بخلاف قوله: ﴿وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ﴾[(٤)] لبعد (ما) فيها عن معنى الشرطية؛ تنبيهًا من الله على عصمة نبيه أن يكون له معبود سواه، وأن يتنقل في المعبودات تنقل الكافرين»[(٥)] وقال أيضا: «أشبهت (ما) هنا رائحة الشرط، فلذلك وقع بعدها الفعل بلفظ الماضي وهو مستقبل في المعنى، كما يجيء ذلك بعد حرف الشرط، كأنه يقول: مهما عبدتم من شيء فلا أعبده أنا»[(٦)].

ويظهر من النص السابق أن ابن القيم لم يقل إنها شرط، ولكنه قال: إن فيها رائحة من الشرط وطرفًا من معناه؛ لوقوعها على غير معين وإبهامها في المعبودات وعمومها، وهذا نحو قولك - لرجل ما تخالفه في كل ما يفعل -: أنا لا أفعل ما تفعل، ألست ترى معنى الشرط قائمًا في كلامك وقصدك، وأن روح هذا الكلام: مهما فعلت من شيء فإني لا أفعله[(٧)].

---

(١) مريم: ٢٩.
(٢) بدائع الفوائد: ١/ ١٥٠ - ١٥١.
(٣) الكافرون: ٤.
(٤) الكافرون: ٥.
(٥) بدائع الفوائد: ١/ ١٥١.
(٦) المصدر السابق: ١/ ١٥٠.
(٧) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٥٠.

٧- إذا وقع صفة لنكرة عامة:

رفض ابن القيم أن يكون الفعل الماضي الواقع صفة لنكرة عامة مستقبلاً - كما هو مذهب ابن مالك[١] - فقال: «وأما قوله ﷺ: (نَضَّرَ اللهُ امرًا سَمِعَ مَقَالَتِي)[٢]، فقال صاحب التسهيل: إن الاستقبال في (سمع) جاء من كونه وقع صفة لنكرة عامة، وهذا وهم أيضًا، فإن ذلك لا يوجب استقبالاً بحال، تقول: كم مال أنفقته؟ وكم رجل لقيته؟ وكم نعمة كفرها أبو جهل؟ وكم مشهد شهده علي مع رسول الله ﷺ؟ وإنما جاء الاستقبال من جهة ما تضمنه الكلام من الشرط، فهو في قوة: من سمع مقالتي فوعاها نضّره الله»[٣].

٨- دلالة الماضي على الحال:

وافق ابن القيم ما ذهب إليه ابن مالك[٤] من أن الفعل الماضي يدل على الحال بالإنشاء، ويبدو أنه كان متحفظًا، إذ قال عن الفعل الماضي: «وينصرف إلى الحال بقرينة الإنشاء، كـ (تزوجت، وبعتك، وطلقتك)، على أحد القولين في هذه الصيغ، ومن جعلها إخبارًا عما قام بالنفس فهي ماضية على بابها، والتحقيق أنها إنشاء للخارج إخبار عما في النفس، فجهة الخبر فيها لا ينافي جهة الإنشاء»[٥].

ب - دلالة المضارع على الحال أو الاستقبال وصرفه إلى المضي:

ذكر ابن مالك أن الفعل المضارع صالح للحال والاستقبال، إذا نفي

---

(١) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٣٢.
(٢) ينظر: سنن الترمذي: (٢٦٦٠).
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٣.
(٤) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٣٠.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٠.

بـ (لا)، ورجح الحال مع التجريد، وعيّن ابن مالك الحال بمصاحبة (الآن) و(ما) و (إن) النافية و (لام) الابتداء. وذكر أنه يخلص للاستقبال بظرف مستقبل، وبإسناد إلى متوقع، وباقتضائه طلبًا، أو وعدًا، وبمصاحبة ناصب، أو أداة ترج أو إشفاق أو مجازاة، أو (لو) المصدرية، أو نون التوكيد، أو حرف تنفيس، وذكر أنه ينصرف إلى الماضي بـ (لم) و (لما) الجازمة و (لو) الشرطية غالبًا، و (إذ) و (قد) في بعض المواضع(١).

وقد تحدث ابن القيم عن بعض مواضع الحال والاستقبال، مستفيدًا مما كتبه ابن مالك، مضيفًا عليها بعض الملاحظات، ومن هذه المواضع:

١- مصاحبته لـ (الآن، والساعة، وآنفًا):

وافق ابن القيم ابن مالك(٢) في أن (الآن) مخلصة زمن المضارع للحال، ولكنه أضاف إليها (آنفًا والساعة)، فقال: «وأما (الآن) و (آنفًا) و (الساعة)، فمخلصة للحال خلافًا لبعضهم، واحتج بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾(٣)، والأمر إنما يكون للمستقبل، وقد عمل في (الآن)، وأجيب عن ذلك بأن (الآن) هنا هو الزمن المتصل أوله بالحال مستمرًا في الاستقبال، فعبّر عنه بـ (الآن) اعتبارًا بأوله، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾(٤)، والصواب أن (الآن) في الآية ظرف للأمر والإباحة، لا لفعل المأمور به، والمعنى: فالآن أبحت لكم مباشرتهن، لا أن المعنى: فالآن مدة وقوع المباشرة منكم»(٥).

---

(١) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ١٧-٢٣.
(٢) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٢١.
(٣) البقرة: ١٨٧.
(٤) الجن: ٩.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٥.

٢ - في النفي بـ (لا):

ذكر ابن القيم أن للنحويين مذهبين هنا[١]:

أحدهما: صلاحيته للحال والاستقبال، وهذا قول الأخفش، وابن مالك، وزعم ابن مالك أنه لازم لسيبويه، محتجًا بإجماعهم على صحة: (قام القوم لا يكون زيد) فهو بمعنى إلا زيدًا، ومن ذلك قولهم: (أتحبه أم لا تحبه)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾[٢]، و﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا﴾[٣]، و﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾[٤] لا ريب أنه بمعنى الحال[٥].

والآخر: أنه يتخلص بها للاستقبال، وهذا مذهب الزمخشري أخذًا من قول سيبويه: وإذا قال هو يفعل ولم يكن الفعل واقعًا، فإن نفيه لا يفعل. وهذا ليس صريحًا في اختصاصه بالمستقبل، فإن (لا) تنفي الحال والاستقبال، وهو لم يقل: (لا) تنفي الحال، وإنما أراد سيبويه أن يفرق بين نفي الفعل بـ (ما) ونفيه بـ (لا) في أكثر الأمر، فقال: وإذا قال: هو يفعل، أي هو في حال فعل كان نفيه ما يفعل، وإذا قال: هو يفعل، ولم يكن الفعل واقعًا فإن نفيه لا يفعل. ومعلوم أن (ما) لا يخلص الفعل المنفي بها للحال، وسيبويه قد جعلها في فعل الحال كـ (لا) في فعل الاستقبال، فعلم أنه أراد الأكثر من استعمال الحرفين[٦].

٣ - بعد لام الابتداء:

زعم صاحب التسهيل أن (اللام) لا تخلّص للحالية[٧]، واحتج بقوله

---

(١) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ١٨، والتذييل والتكميل: ١/ ٨٦، ورصف المباني: ٣٣٩.
(٢) المائدة: ٨٤. (٣) النحل: ٢٠.
(٤) يس: ٢٢. (٥) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٤.
(٦) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٤، وينظر رأي سيبويه في الكتاب: ٣/ ١٣٥.
(٧) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٢٢.

تعالى: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ﴾[(١)]، وبقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[(٢)]، وذهابهم في الآية الأولى مستقبل وهو فاعل الحزن، ويمتنع أن يكون الفاعل مستقبلاً والفعل حال.

ورأى ابن القيم خلاف ذلك فقال: «وترجح الحال بدخول لام الابتداء عليه، نحو: إني لأحبك»[(٣)].

وأشار ابن القيم إلى قول صاحب التسهيل الآنف، فقال: «ولقائل أن يقول: التخلص إنما يكون باللام المجردة، وأما إذا اقترن بالفعل قرينة تخلصه للاستقبال لم تكن (اللام) للحال، وهذا كـ (سوف) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾[(٤)]، فلولا هذه القرائن لتخلص للحال، وهذا كان مع (لم) كقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ﴾[(٥)] فـ (إن) منعت اقتضاء (لم) للمضي»[(٦)].

٤- مع (ما، ليس، وإن):

ذكر ابن القيم ترجيح الحالية على الاستقبال في المضارع مع بعض الأدوات، فقال: «وترجح الحالية بنفيه بـ (ما) و (ليس) و (إن) كقوله: ﴿وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾[(٧)]، وكقوله: ﴿وَإِنْ أَدْرِيٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾[(٨)]، ومثال نفيه بـ (ليس) قول الشاعر[(٩)]:

فَلَيْسَ - وَبَيْتِ اللهِ - أَرْضَى بِمِثْلِهَا ... وَلَكِنَّ مَنْ يَمْشِي سَيَرْضَى بِمَا رَكِبْ

---

(١) يوسف: ١٣.
(٢) النحل: ١٢٤.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٤.
(٤) الضحى: ٥.
(٥) المائدة: ٧٣.
(٦) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٥.
(٧) الأحقاف: ٩.
(٨) الأنبياء: ١٠٩.
(٩) شرح التسهيل: ١/ ٢١، والتذييل والتكميل: ١/ ٩٣.

وأما قول الشاعر[(١)]:

فَمَا مِثْلُهُ فِيْهِمْ وَلا كَانَ قَبْلَهُ   وَلَيْسَ يَكُونُ الدَّهْرَ مَا دَامَ يَذْبُلُ

فإنما جاء الاستقبال من تقسيم النفي إلى ماض، وحال، ومستقبل، وقال ابن مالك: لا يخلصه النفي بذلك للاستقبال[(٢)]، واحتج بهذا البيت، وبقوله[(٣)]:

وَالمَرْءُ سَاعٍ لِأَمْرٍ لَيْسَ يُدْرِكُهُ   وَالعَيْشُ شُحٌّ وَإِشْفَاقٌ وَتَأْمِيلُ

وبقول أبي ذؤيب[(٤)]:

أَودَى بَنِيَّ وَأَوْدَعُونِي حَسْرَةً   عِنْدَ الرُّقَادِ وَعَبْرَةً مَا تُقلِعُ

وبقول النابغة[(٥)] يمدح النبي ﷺ:

لَهُ نَافِلاتٌ مَا يَغِبُّ نَوَالُهَا   وَلَيْسَ عَطَاءُ اليَوْمِ مَانِعَهُ غَدَا

... والتحقيق في ذلك أن هذه الأدوات تنفي الفعل المبتدي من الحال مستمر النفي في الاستقبال فلا تنفيه في الحال نفيًا منقطعًا عن التعرض للمستقبل، ولا تنفيه في المستقبل مع جواز التلبس به في الحال»[(٦)].

٥- ما يخلصه للاستقبال:

وافق ابنُ القيم ابنَ مالك في أن الفعل المضارع يتخلص للاستقبال

---

(١) ديوان حسان: ١٩٩.
(٢) ينظر: شرح التسهيل: ١/ ٢٢، والتذييل والتكميل: ١/ ٩٣.
(٣) ينسب البيت لعبدة بن الطيب. ينظر: المفضليات: ١٤٢.
(٤) شرح التسهيل: ١/ ٢٢، والتذييل والتكميل: ١/ ٩٣.
(٥) البيت للأعشى. ينظر: ديوانه: ١٨٧. وليس للنابغة.
(٦) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٦.

بعشرة أشياء، ولكنه ذكر سبعة منها، وهي «حرف تنفيس، أو مصاحبة ناصب، أو أداة ترج، أو إشفاق كـ (لعل)، أو مجازاة أو نوني التوكيد، أو (لو) المصدرية كقوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۝﴾[(١)]»[(٢)]، ولم يذكر تتمة العشرة التي ذكرها ابن مالك، والتي أشرنا إليها في بداية هذا المبحث.

ثانيًا: إعراب الفعل:

- الفعل المضارع المتصل بـ (نون الإناث):

ذهب ابن القيم إلى أن الفعل المضارع إذا اتصل بنون الإناث معرب، خلافًا لسيبويه، والجمهور[(٣)] ومن وافقهم، فإنهم قالوا ببنائه، واختلفوا في علة البناء.

قال ابن القيم: «فأما فعل جماعة النساء فكذلك أيضًا إعرابه مقدّر قبل علامة الإضمار، كما هو مقدّر قبل الياء من (غلامي)، فعلامة الإضمار منعت من ظهوره لاتصاله بالفعل، وأنها لبعض حروفه، فلا يمكن تعاقب الحركات على لام الفعل معها، كما لم يكن ذلك مع ضمائر الفاعلين المذكورين، ولا مع الياء في (غلامي)، ولا يمكن أيضًا أن يكون الإعراب في نفس النون؛ لأنها ضمير الفاعل فهي غير الفعل، ولا يكون إعراب شيء في غيره، ولا يمكن أيضًا أن يكون بعدها، فإنه مستحيل في الحركات وبعيد كل البعد في غير الحركات أن يكون إعرابًا، وبينه وبين حرف

---

(١) القلم: ٩.

(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٤٩٦، وينظر رأي ابن مالك في شرح التسهيل: ١/ ٢٣.

(٣) ينظر: الكتاب: ١/ ٤٥-٤٦، والنكت الحسان: ٣٥، فما بعدها، وشرح التصريح: ١/ ٥٦.

الإعراب اسم أو فعل، فثبت أنه مقدر، كما هو في جميع الأسماء والأفعال المعربة التي لا يقدر على ظهور الإعراب فيها لمانع»[(١)]، وقال: «فإن قيل: فقد أثبتم أن فعل جماعة المؤنث معرب، وهذا خلاف لسيبويه ومن وافقه من النحويين، فإنهم زعموا أنه مبني، وإن اختلفوا في علة بنائه، قلنا: بل هو وفاق لهم؛ لأنهم علّمونا وأصلوا لنا أصلاً صحيحًا فلا ينبغي لنا أن ننقضه ونكسره عليهم، وهو وجود المضارعة الموجبة للإعراب، وهي موجودة في (يفعلن، وتفعلن) فمتى وجدت الزوائد الأربع وجدت المضارعة، وإذا وجدت المضارعة وجد الإعراب، فإن قيل: فهلا عوضوا من حركة الإعراب في حال رفعه كما فعلوا في (يفعلون)؛ لأنه أيضًا واقع موقع الاسم، قلنا: قد تقدم ما في (يفعلون ويفعلان) من وجوه الشبه بينه وبين جمع السلامة في الأسماء، فمنها الوقوع موقع الاسم، ومنها المضارعة في اللفظ من جهة حروف المد واللين، وهذا الشبه معدوم في (يفعلن) من جهة اللفظ؛ لأنه ليس مثل لفظ فاعلين ولا فاعلات، وإن كان واقعًا موقعه في حال الرفع»[(٢)].

ورأى ابن القيم أن إعراب فعل جماعة النساء مقدر قبل علامة الإضمار، قياسًا على (غلامي) فعلامة الإضمار منعت من ظهوره لاتصالها بالفعل، إذ لا يمكن تعاقب الحركات على لام الفعل معها، ولا يمكن أن يكون الإعراب في النون نفسها؛ لأنها ضمير الفاعل فهي غير الفعل، ولا يكون إعراب الشيء في غيره، ويستحيل أن يكون الإعراب بعدها، فثبت أنه مقدر فيها لمانع من الموانع.

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٩٤.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٩٤.

ويبدو لي أن قول الجمهور أرجح؛ لسهولته وبعده عن التكلف، ولأن القياس على (غلامي) هنا قياس بعيد، فما يقبل النون يقبل حركة الإعراب والنطق بها، ولامانع منها غير البناء، أما (غلامي) فعلامة الإعراب غير ممكنة لوجود الكسر المناسب للياء.

- **في الأفعال الخمسة:**

رأى ابن القيم أن الإعراب مقدر أيضًا في الأفعال الخمسة في حال النصب والجزم، فقال: «فقولك: (لن تفعلوا ولن تفعلي)، إعرابه مقدر قبل الضمير في لام الفعل، كما هو كذلك في: (غلامي)، وليس زوال النون وحذفها هو الإعراب؛ لأنه يستحيل أن يحول بين حرف الإعراب وبين إعرابه اسم فاعل، أو غير فاعل»(١).

وذكر ابن القيم أن الإعراب مقدر هنا، كما هو في كل اسم وفعل آخره حرف مد ولين سواء كـ (يرمي، والقاضي، وعصا، وغلامي)، إلا أنه في (غلامي) مقدر قبل الياء، وفي (يرمي) ونحوها مقدر في نفس الحرف لا قبله(٢).

وذكر ابن القيم إن إلحاق النون في الأفعال الخمسة في حال الرفع من باب الحمل على الأسماء التي في معناها المجموعة جمع السلامة والمثناة، نحو: مسلمون ومسلمان، وهي في تثنية الأسماء وجمعها عوض عن التنوين، فشبهوا بها هذه الأمثلة الخمسة، وألحقوا النون فيها في حال الرفع؛ لأنها في هذا الحال واقعة موقع الاسم، ومضارعة له في اللفظ، فآخرها حرف مد ولين، ومشاركة له في المعنى، فألحق بها النون عوضًا عن حركة الإعراب حملاً على الأسماء، كما

(١) بدائع الفوائد: ١/ ٩٣.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٩٣.

حملت الأسماء عليها، ولذا لم تأت النون في حال النصب والجزم لعدم العلة المتقدمة، وهي وقوعها موقع الاسم(١)، قال ابن القيم: «الواو والألف في (يفعلون وتفعلان) أصل للواو والألف في (الزيدون والزيدان)، فإنما جعلنا ما هو من الأفعال أصلاً لما هو في الأسماء؛ لأنها إذا كانت في الأفعال كانت أسماء وعلامة جمع، وإذا كانت في الأسماء كانت علامة محضة لا أسماء، وما يكون اسمًا وعلامة في حال هو الأصل لما يكون حرفًا في موضع آخر إذا كان اللفظ واحدًا، نحو: (كاف الضمير وكاف المخاطبة) في ذلك، وهذا أولى بنا من أن نجعل الحرف أصلاً والاسم فرعًا له، يدلك على هذا أنهم لم يجمعوا بالواو والنون من الأسماء إلا ماكان فيه معنى الفعل، كـ: (المسلمون والصالحون)، دون (رجلون وخيلون). فإن قيل: فالأعلام ليس فيها معنى الفعل وقد جمعوها كذلك، قيل: الأسماء الأعلام لا تجمع هذا الجمع إلا وفيها الألف واللام، فلا يقال: جاءني زيدون وعمرون، فدل على أنهم أرادوا معنى الفعل، أي: الملقبون بهذا الاسم والمعروفون بهذه العلامة»(٢).

ويبدو للباحث أن الإعراب بالحروف في الأفعال الخمسة، رفعًا ونصبًا وجزمًا، أولى وأسهل ولا تكلف فيه.

- **مجيء الحال من الفعل الماضي غير المسبوق بقد:**

أجاز الكوفيون مجيء الفعل الماضي بعد الواو الحالية غير مسبوق بـ (قد)، ومنع ذلك البصريون(٣).

---

(١) ينظر: المصدر السابق: ١/ ٩٣.　　(٢) المصدر السابق: ١/ ٩١.

(٣) ينظر: الإنصاف: ١/ ٢٥٢، والكشاف: ١/ ٣٤٣، وأوضح المسالك: ٢/ ٣٠٧، وتفسيرالبحر المحيط: ٢/ ٣٢٧.

وذكر ابن القيم القولين، ولم ينتصر لأحدهما. قال ابن القيم: «فإن قيل: الواو في قوله تعالى: ﴿وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ﴾ [(١)] واو الحال أم واو العطف؟، وإذا كانت للعطف فعلام عطفت ما بعدها؟، قلت: فيه وجهان: أحدهما: أنها واو الحال، اختاره الزمخشري[(٢)]، والمعنى: أيود أحدكم أن تكون له جنة شأنها كذا وكذا في حال كبره، وضعف ذريته، والثاني: أن تكون للعطف على المعنى، فإن فعل التمني وهو قوله: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ﴾ لطلب الماضي كثيرًا، فكان المعنى: أيود لو كانت له جنة من نخيل وأعناب، وأصابه الكبر فجرى عليها ما ذكر»[(٣)].

- المطلب الثالث: في معاني بعض الحروف:

١- معنى التأبيد في (لن):

رأى جمهور النحويين أن (لن) لا تفيد التأبيد، ولا تقتضيه[(٤)]، وخالفهم في ذلك الزمخشري، وابن عطية[(٥)].

ووقف ابن القيم مع الجمهور، فقال: «ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في (لن) وطوله في (لا) يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام الله، حيث جعلوا (لن) تدل على النفي على الدوام»[(٦)].

---

(١) البقرة: ٢٦٦.
(٢) ينظر: الكشاف: ١/ ٣٤٣.
(٣) طريق الهجرتين: ٥٥١.
(٤) ينظر: الكتاب: ٤/ ٣٤٢، والكشاف: ٢/ ١٤٦، ٣/ ١٧٢، والمحرر الوجيز: ٦/ ٦٨، ومغني اللبيب: ٢٨١، وأوضح المسالك: ٤/ ١٣٦، وهمع الهوامع: ٢/ ٢٨٦، فما بعدها.
(٥) ينظر: الكشاف: ٢/ ١٤٦، ٣/ ١٧٢، والمحرر الوجيز: ٦/ ٦٨.
(٦) بدائع الفوائد: ١/ ١٠٦.

وبيّن ابن القيم هذا القصور من خلال موازنته بين معنى النفي في (لا) ومعناه في (لن)، وذكر أن النفي بـ (لا) يدل على طول النفي ودوامه، فإن (لا) بعدها ألف يمتد بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها، وليس هذا في (لن)؛ ولأجل ذلك جاءت (لا) في نفي إدراك حقيقة المولى فقال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[1]؛ لأنه لا يدرك أبدًا، وإن رآه المؤمنون، فأبصارهم لا تدركه، تعالى أن يحيط به مخلوق، في حين نفى الرؤية بـ (لن) فقال: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾[2]؛ لأن النفي بها لا يتأبد. وذكر أن (لن) لو اقتضت التأبيد في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[3] - مع أنها مقرونة بالتأبيد - لما تمنّوه في النار صريحًا، بقوله: ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[4]، فهذا تناقض في الكلام. وذكر أن التأبيد مقيد ومطلق، فالأول: كالتأبيد بمدة الحياة نحو: لا أكلمه أبدًا. والآخر: نحو: والله لا أكفر بربي أبدًا، وعلى هذا نفت الآية تمني الموت أبد الحياة، ولم يتعرض للآخرة أصلاً[5].

٢- من معاني (الواو):

جاء في المغني[6] قول السيرافي: إن النحويين مجمعون على أن (الواو) لا تفيد الترتيب، في حين رأى الشافعي وغيره إفادتها الترتيب[7] في مثل: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[8]، وذلك لقرائن كثيرة منها[9]:

---

(١) الأنعام: ١٠٣.
(٢) الأعراف: ١٤٣.
(٣) البقرة: ٩٥.
(٤) الزخرف: ٧٧.
(٥) ينظر: بدائع الفوائد: ١/١٠٦.
(٦) ينظر: مغني اللبيب: ٣٤٣.
(٧) ينظر: الأم: ١/٨٦، فمابعدها.
(٨) المائدة: ٦.
(٩) ينظر: بدائع الفوائد: ١/٧٧، فما بعدها.

الأولى: أنه أدخل ممسوحًا بين مغسولين، وقطع النظير عن نظيره، ولو أريد الجمع المطلق لكان من المناسب أن يذكر المغسولات متسقة في النظم والممسوح بعدها.

الثانية: أن هذه الأفعال هي أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء، فدخلت الواو هنا عاطفة لأجزائه، والترتيب في الآية السابقة إنما جاء من ارتباط أجزاء الوضوء بعضها ببعض، فدخلت الواو هنا للربط فأفادت الترتيب، ولا يلزمه من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بينهما، نحو: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [(١)] أن لا تفيده بين أجزاء فعل مرتبطة بعضها ببعض[(٢)].

الثالثة: أن لِبَدَاءَةِ الربِّ بالوجه دون غيره خصيصةً يجب مراعاتُها، فلا تلغى وتهدر، إذ ما قدّمه الرب ينبغي تقديمه ولا يؤخر، وهذا نحو قول النبي ﷺ: «أبدَأُ بِمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ»[(٣)] حين طاف بين الصفا والمروة، إذ بدأ بالصفا؛ معللاً ذلك بكون الله بدأ به، ورأى ابن القيم أن هذا هو الصواب، قال: «وهذا هو الصواب لمواظبة المبيّن عن الله مراده ﷺ على الوضوء المرتب»[(٤)]، وليس في المسألة إجماع على عدم إفادة الترتيب كما نقله صاحب المغني عن السيرافي.

- وناقش ابن القيم مجيء الواو للثمانية[(٥)]، وهو مذهب ابن خالويه وغيره[(٦)].

---

(١) البقرة: ٤٣.
(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٧٧، فمابعدها.
(٣) صحيح مسلم: (١٢١٨)، وسنن النسائي: (٢٩٧٦).
(٤) بدائع الفوائد: ١/ ٧٨.
(٥) يقصد بها: الواو التي تأتي بعد استيفاء الأوصاف السبعة قبلها. ينظر: بدائع الفوائد: ٢/ ٥٦، و واو الثمانية: ٤.
(٦) ينظر: إعراب القراءات السبع وعللها: ٢/ ٢٥٨، و واو الثمانية: ٤، فما بعدها.

ورفض أن تكون الواو للثمانية في المواضع التي ذكرها المجيزون، فقال: «قولهم: إن (الواو) تأتي للثمانية ليس عليه دليل مستقيم، وقد ذكروا ذلك في مواضع»(١)، منها:

- قوله تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾(٢).

- وقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ۝٥﴾(٣).

- وقوله: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾(٤).

- وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾(٥).

قال ابن القيم في الآية الأولى: «قيل: (الواو) في ﴿وَٱلنَّاهُونَ﴾ واو الثمانية؛ لمجيئها بعد استيفاء الأوصاف السبعة، وذكروا في الآية وجوهًا أخر... وكل هذه الأجوبة غير سديدة»(٦).

وقال في الآية الثانية من الآيات السابقة: «قيل: هذه (واو) الثمانية؛ لمجيئها بعد الوصف السابع، وليس كذلك، ودخول (الواو) ها هنا متعين؛ لأن الأوصاف التي قبلها المراد اجتماعها في النساء، وأما وصفا البكارة والثيوبة فلا يمكن اجتماعها، فتعين العطف؛ لأن المقصود أنه يزوجه

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٣.
(٢) التوبة: ١١٢.
(٣) التحريم: ٥.
(٤) الكهف: ٢٢.
(٥) الزمر: ٧٣.
(٦) بدائع الفوائد: ٢/ ٥٣.

بالنوعين الثيّبات والأبكار»[١].

وقال في الآية الثالثة: «قيل: المراد إدخال (الواو) هنا لأجل الثمانية، وهذا يحتمل أمرين:

أحدهما: هذا. والثاني: أن يكون دخول (الواو) هاهنا إيذانًا بتمام كلامهم، عند قولهم سبعة، ثم ابتداء قوله ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ وذلك يتضمن تقدير قولهم سبعة، كما إذا قال لك: زيد فقيه، فقلت: ونحوي، وهذا اختيار السهيلي[٢]. وهذا إنما يتم إذا كان قوله: ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ ليس داخلاً في المحكي بالقول»[٣].

وقال في الآية الأخيرة: «فأتى بـ (الواو) لمّا كانت أبواب الجنة ثمانية، وقال في النار: ﴿فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [٤] لما كانت سبعة، وهذا في غاية البعد، ولا دلالة في اللفظ على الثمانية حتى تدخل الواو لأجلها، بل هذا من باب حذف الجواب؛ لنكتة بديعة وهي أن تفتيح أبواب النار كان حال موافاة أهلها، ففتحت في وجوههم؛ لأنه أبلغ في مفاجأة المكروه، وأما الجنّة فلما كانت دار الكرامة، وهي مأدبة الله، وكان الكريم إذا دعا أضيافه شرع لهم أبوابها، ثم استدعاهم إليها مفتحة الأبواب، أتى بـ (الواو) العاطفة ها هنا الدالة على أنهم جاؤوها بعدما فتحت أبوابها»[٥].

وقد حذف الجواب هنا للعلم به، ويكون ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ عطف على قوله ﴿جَآءُوهَا﴾ ، وذكر ابن القيم أن ذلك اختيار أبي عبيدة، والمبرد،

(١) المصدر السابق: ٢/٥٦.
(٢) ينظر: نتائج الفكر: ٢٦٤.
(٣) بدائع الفوائد: ٢/٥٦.
(٤) الزمر: ٧١.
(٥) بدائع الفوائد: ٢/٥٦، فما بعدها.

والزجاج، وابن جني[١]، وذكر أن السر في حذف الواو مع أهل النار وإبقائها مع أهل الجنة هو أن أهل النار بمنزلة من سيق إلى باب مغلق ووقف عليه ولا يدري بما يفتح له من أنواع الشر، وهو متوقع منه شرًا عظيمًا، ففتح في وجهه فجأة ما كان يتوقعه، وهذا كمن يساق في الدنيا إلى السجن، بخلاف أهل الجنة، فإنهم يساقون إلى دار الكرامة، ومن تمام إكرام المدعو أن يفتح له باب الدار، فيجيء فيلقاه مفتوحًا فلا يلحقه ألم الانتظار[٢].

- وذكر ابن القيم التأويلات في (الواو) في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾[٣].

فالتقدير الأول: أن الواو عاطفة لـ (من) على الكاف المجرورة، خلافًا للبصريين[٤] الذين يرون إعادة الجار هنا، ورأى أن شبه المنع واهية لكثرة الشواهد.

والتقدير الآخر: أن الواو (واو مع) وتكون (من) في محل نصب عطفًا على الموضع؛ لأن حسبك بمعنى كافيك. أي: الله يكفيك ويكفي من اتبعك، وهذا كقولهم: حسبك وزيدًا درهم، ومنه قول الشاعر[٥]:

إِذَا كَانَتِ الهَيْجَاءُ وَانْشَقَّتِ العَصَا   فَحَسْبُكَ وَالضَّحَّاكَ سَيْفٌ مُهَنَّدُ

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٣٦٤، وإعراب القرآن: ٤/ ٢٢، ومشكل إعراب القرآن: ٢/ ٦٣٣.

(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ٤١٥.

(٣) الأنفال: ٦٤.

(٤) معاني القرآن (للفراء): ١/ ٤١٧، والكشاف: ٢/ ٢٢٢، ومغني اللبيب: ٥٢٩.

(٥) معاني القرآن (للفراء): ١/ ٤١٧، والكشاف: ٢/ ٢٢٢، ومغني اللبيب: ٥٢٩، وخزانة ألأدب: ٧/ ٥٤٩.

وعد ابن القيم التقدير الأخير أصح التقديرين[١]، ورفض أن يكون (من) في موضع رفع عطفًا على اسم الله؛ لأنه خطأ من جهة المعنى، إذ المعنى على هذا التقدير يكون حسبك الله وأتباعك، والحسب لا يكون إلا لله وحده، كالتوكل، قال تعالى ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٢﴾﴾ [٢] ففرق بين الحسب والتأييد، فجعل الحسب له وحده، وجعل التأييد له بنصره وبعباده[٣].

ورفض ابن القيم كون (الواو) للقسم[٤] في قوله تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾ [٥]، وفي قوله ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ﴾ [٦]، وذلك؛ لأن «للقرآن عرفًا خاصًا، ومعانيَ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه»[٧].

٣- الميم المشددة في (اللهمّ):

اختلف النحويون في هذه المسألة[٨]، فذهب البصريون إلى أن الميم المشددة في (اللهمّ) عوض من حرف النداء، ولذلك لا يصح الجمع بينهما في اختيار الكلام، وذهب الكوفيون إلى أنها عوض من جملة محذوفة،

---

(١) ينظر: زاد المعاد: ١/ ٣٥. (٢) الأنفال: ٦٢.
(٣) ينظر: زاد المعاد: ١/ ٤.
(٤) قرأ حمزة وقتادة وغيرهما (وَالأرحَامِ) بالجر. ينظر: الكشف: ١/ ٣٧٥. وعلى هذه القراءة حمل بعض النحويين (الواو) على القسم. ينظر: شرح جمل الزجاجي (لابن عصفور): ١/ ٢٤٨.
(٥) النساء: ١. وينظر: مجيئها للقسم: شرح جمل الزجاجي (لابن عصفور): ١/ ٢٤٨.
(٦) النساء: ١٦٢. (٧) بدائع الفوائد: ٢/ ٢٩.
(٨) ينظر: الكتاب: ٢/ ١٩٨، وشرح المفصل: ٢/ ١٦، والإنصاف: ١/ ٣٤١، ورصف المباني: ٣٧٣.

والتقدير: ياألله أمنا بخير، فحذف الجار والمجرور والمفعول به، ثم حذفت همزة الاستفهام؛ تخفيفًا لكثرة الاستعمال، ولذلك صححوا الجمع بينهما، كما في قول الشاعر(١):

إِنِّـي إِذَا مَـا حَـدَثٌ أَلَـمَّـا   أَقُـولُ يَـا اللَّـهُـمَّ يَـا اللَّـهُـمَّـا

وذكر ابن القيم أقوال النحويين في هذه المسألة، فقال: «اختلف النحاة في الميم المشددة من آخر الاسم، فقال سيبويه: زيدت عوضًا من حرف النداء، ولذلك لا يجوز عنده الجمع بينهما في اختيار الكلام، فلا يقال: يااللهمّ، إلا فيما ندر... وقيل: الميم عوض عن جملة محذوفة، والتقدير: ياألله أُمَّنا بخير... وقيل: زيدت الميم للتعظيم، والتفخيم، كزيادتها في (زرقم)، لشديد الزرقة و (ابنم) في الابن، وهذا القول صحيح، ولكن يحتاج إلى تتمة، وقائله لحظ معنى صحيحًا لا بد من بيانه، وهو أن الميم تدل على الجمع وتقتضيه، ومخرجها يقتضي ذلك، وهذا مطرد على أصل من أثبت المناسبة بين اللفظ والمعنى، كما هو مذهب أساطين العربية... فنقول: (الميم) حرف شفهي يجمع الناطق به شفتيه، فوضعته العرب علمًا على الجمع، فقالوا للواحد: أنت، فإذا جاوزه إلى الجمع قالوا: أنتم، وقالوا للواحد الغائب: هو، فإذا جاوزه إلى الجمع قالوا: هم، وكذلك في المتصل يقولون: ضربت، وضربتم، وإياك وإياكم، وإياه وإياهم، ونظائره نحو: به وبهم... وتأمل الألفاظ التي فيها الميم كيف نجد الجمع معقودًا بها مثل: لمّ الشيء يلمّه، إذا جمعه... ومنه قولهم: دار لمومة، أي: تلمّ الناس وتجمعهم... ومنه اللمّة، وهي الشعر الذي قد اجتمع وتقلّص حتى

(١) شرح المفصل: ٢/ ١٦، خزانة الأدب: ١/ ٣٥٩.

جاوز شحمة أذنه... ومنه بدر التمّ، إذا كمل واجتمع نوره، ومنه التوأم، للولدَين المجتمعين في بطن... وإذا علم هذا من شأن الميم فهم ألحقوها في آخر هذا الاسم الذي يسأل الله سبحانه به في كل حاجة، وكل حال إيذانًا بجميع أسمائه وصفاته، فالسائل إذا قال: اللهم إني أسألك، كأنه قال: أدعو الله الذي له الأسماء الحسنى والصفات العلا بأسمائه وصفاته، فأتى بالميم المؤذنة بالجمع في آخر هذا الاسم إيذانًا بسؤاله تعالى بأسمائه كلها»[١]، وقال أيضًا: «قال الحسن: (اللهم) مجمع الدعاء، وقال أبو رجاء العطاردي: - في قوله (اللهم) - فيها تسعة وتسعون اسمًا من أسماء الله تعالى، وقال النضر بن شميل: من قال: (اللهم) فقد دعا بجميع أسمائه. وقد وجه طائفة هذا القول بأن (الميم) هنا بمنزلة الواو الدالة على الجمع، فإنها من مخرجها، فكأن الداعي بها يقول: ياالله الذي اجتمعت له الأسماء الحسنى والصفات العليا، ولذلك شددت لتكون عوضًا عن علامة الجمع وهي الواو والنون في (مسلمون)، ونحوه. وعلى الطريقة التي ذكرناها أن نفس الميم دالة على الجمع، لا يحتاج إلى هذا»[٢].

وأشار ابن القيم إلى مسألة الجمع بين الميم وحرف النداء فقال: «يبقى أن يقال: فهلا جمعوا بين (يا) وبين هذه الميم على المذهب الصحيح؟، فالجواب: أن القياس يقتضي عدم دخول حرف النداء على هذا الاسم، لمكان الألف واللام منه، وإنما احتملوا ذلك فيه لكثرة استعمالهم دعاءه واضطرارهم إليه واستغاثتهم به، فإما أن يحذفوا الألف واللام منه، وذلك لا يسوغ للزومهما له، وإما أن يتوصلوا إليه بـ (أي) وذلك لا يسوغ؛ لأنها

---

(١) جلاء الأفهام: ٧٣ - ٧٩.
(٢) المصدر السابق: ٨٢.

لا يتوصل بها إلا إلى نداء اسم الجنس المحلّى بالألف واللام كالرجل... وأما في الأعلام فلا، فخالفوا قياسهم في هذا الاسم لمكان الحاجة، فلما أدخلوا الميم المشددة في آخره عوضًا عن جميع الأسماء، جعلوها عوضًا عن حرف النداء، فلم يجمعوا بينهما»[١].

وهذا الذي ذكره ابن القيم يؤيد ما ذهب إليه كثير من الدارسين اليوم من أن لفظ (اللهم) امتداد للفظ سامي قديم تشترك فيه كثير من اللغات السامية، فهو في العبرية (إلوهيم)، ويطلق على الله الواحد الأحد بلفظ الجمع تعظيمًا[٢].

٤- تركيب الحروف:

- تركيب الحرف (لن):

ذهب الخليل إلى أن (لن) مركبة من (لا) و (أن)، واعترض عليه سيبويه بتقديم المفعول عليها[٣]، واحتج الخليل بقول الشاعر[٤]:

يُـرَجَّـى الـمَـرْءُ مَـا لا أَن يُـلاقِـي   وَيُـعْـرَضُ دُونَ أَدْنَـاهُ الـخُـطُـوبُ

ووافق ابن القيم رأي الخليل فقال: «فهي عند الخليل مركبة من (لا) و(أن)، ولا يلزم ما اعترض عليه سيبويه من تقديم المفعول عليها؛ لأنه يجوز في المركبات ما لا يجوز في البسائط، فإذا ثبت ذلك فمعناها نفي الإمكان بـ (أن)... وكان ينبغي أن تكون جازمة كـ (لم)؛ لأنها حرف نفي مختص بالفعل،

---

(١) المصدر السابق: ٨٢.   (٢) ينظر: ظاهرة التعويض: ٩٣.
(٣) ينظر: الكتاب: ٣/٣، والإنصاف: ١/٢١٦، ورصف المباني: ٣٥٥، ومغني اللبيب: ٢٨١.
(٤) شرح شافية ابن الحاجب: ٤/٣٩، وخزانة الأدب: ٨/٤٤٢.

فوجب أن يكون عمله الجزم الذي هو نفي الحركة وانقطاع الصوت، ليتطابق اللفظ والمعنى، وقد فعل ذلك بعض العرب فجزم بها، حين لحظ هذا الأسلوب، ولكن أكثرهم ينصب بها مراعاة لـ (أن) المركبة فيها مع (لا)، إذ هي من جهة الفعل وأقرب إلى لفظه، فهي أحق بالمراعاة من معنى النفي، فرب نفي لا يجزم الأفعال، وذلك إذا لم يختص بها دون الأسماء، والنفي في هذا الحرف إنما جاء من قبل (لا) وهي غير عاملة لعدم اختصاصها، فلذلك كان النصب بها أولى من الجزم، على أنها قد ضارعت (لم) لتقارب المعنى واللفظ حتى قدم عليها معمول فعلها، فقالوا: زيدًا لن أضرب، كما قالوا: زيدًا لم أضرب»[(١)].

- **تركيب (لكن):**

ذهب الكوفيون إلى أن الحرف (لكن) مركب من (لا) و (إنّ) و (كاف) الخطاب[(٢)]، واختاره السهيلي، إلا أنه جعل الكاف للتشبيه[(٣)].

ورفض ابن القيم ذلك، فقال: «وفي هذا من التعسف والبعد عن اللغة ما لا يخفى، وأي حاجة إلى هذا؟، بل هي حرف شرط موضوع للمعنى المفهوم منها، ولا تقع إلا بين كلامين متنافيين، ومن هنا قال: إنها ركبت من (لا) و (الكاف) و (إن) إلا أنهم لما حذفوا الهمزة المذكورة كسروا الكاف إشعارًا بها، ولا بد بعدها من جملة إذا كان الكلام قبلها موجبًا - شددت نونها أو خففت - فإن كان ما قبلها منفيًا اكتفيت بالاسم المفرد بعدها إذا خففت النون منها؛ لعلم المخاطب أنه لا يضاد النفي إلا الإيجاب، فلما اكتفيت باسم مفرد

---

(١) بدائع الفوائد: ١/ ١٠٤.

(٢) ينظر: الإنصاف: ١/ ٢٠٩، ٢١٤، ونتائج الفكر: ٢٥٥، ومغني اللبيب: ٢٨٨.

(٣) ينظر: نتائج الفكر: ٢٥٥.

وكانت إذا خففت نونها صارت كحروف العطف، فألحقوها بها»[١].

ولعل ابن القيم يقصد بالشرط هنا الربط، ويؤيد ذلك أنه ذكر (لكن) في معرض حديثه عن الروابط، وقد عنون ابن القيم قبلها بعنوان فقال: «فوائد تتعلق بالحروف الروابط بين الجملتين، وأحكام الشروط، وفيها مباحث وقواعد عزيزة نافعة تحررت بعد فكر طويل بحمد الله:

فائدة: الروابط بين جملتين هي الأدوات التي تجعل بينهما تلازمًا، لم يفهم قبل دخولها، وهي أربعة أقسام: أحدها: ما يوجب تلازمًا مطلقًا بين الجملتين، إما بين ثبوت وثبوت، أو بين نفي ونفي، أوبين نفي وثبوت»[٢]، ومما يؤكد أن ابن القيم قصد ذلك قوله في الحرف (لو): «لو يؤتى بها للربط، لتعلق ماض بماض، كقولك: لو زرتني لأكرمتك... فهي في الشرط نظير (إن) في الربط بين الجملتين، لا في العمل ولا في الاستقبال، وكان بعض فضلاء المتأخرين وهو تاج الدين الكندي ينكر أن تكون (لو) حرف شرط، وغلّط الزمخشري في عدّها في أدوات الشرط، قال الأندلسي في شرح المفصل: فحكيت ذلك لشيخنا أبي البقاء، فقال: غلط تاج الدين في هذا التغليط، فإن (لو) تربط شيئًا بشيء، كما تفعل (إن). قلت: ولعل النزاع لفظي، فإن أريد بالشرط الربط المعنوي الحكمي، فالصواب ما قاله أبو البقاء والزمخشري، وإن أريد بالشرط ما يعمل في الجزأين فليست من أدوات الشرط»[٣]، فينبغي ألا يكون هذا بمنأى عنّا، ونحن نتعرف (لكن) الشرطية عند ابن القيم.

وقد أقر ابن القيم أنها حرف عطف كما في النص السابق، وهذا يؤكد لنا أنه يقصد بالشرط الربط لا غير.

(١) بدائع الفوائد: ١/٢١٦.
(٢) بدائع الفوائد: ١/٤٩.
(٣) المصدر السابق: ١/٥٨.

الخاتمة

لقد كانت قضية التأويل من أكبر المسائل التي دار حولها الخلاف بين النحويين واللغويين والأصوليين، قبولاً وردًا، إذ رفض ابن مضاء القرطبي التأويل مطلقًا، وحمل حملة شعواء لا هوادة فيها على النحويين في كتابه (الرد على النحاة) إذ دعا إلى التمسك بالظاهر، والجواب عما أشكل بأنه سمع عن العرب، ولكن دعوته هذه لم يكتب لها النجاح، إذ وئدت مع مؤلفها، ومع ذلك وجدت صيحات حديثة هنا وهناك لإثارتها من جديد، فنادت بإسقاط التأويل زاعمة أنه عقّد مسائل النحو، مما جعل فريقًا آخر يغلو في التأويل ويدعيه في مواضع يظهر فيها التكلف والتعصب.

وبين هذين القولين يظهر قول وسط يأخذ بالتأويل إذا احتاج إليه بصحبة الدليل ويرفضه ولا يتكلفه إذا كان النص لا يحتاج إليه.

ويذهب الباحث إلى أن ابن القيم كان من أبرز رواد هذا الفريق الوسطي، إذ نظر إلى التأويل نظرة عادلة، وأحسن مفهومه أيما إحسان، كما ظهر ذلك في المباحث السابقة من خلال تلك المعالجات الدقيقة والملاحظ النافعة التي تظهر لنا بجلاء موقف ابن القيم من التأويل، والتي يمكن أن نستخلصها في النتائج الآتية: -

- أكد ابن القيم أن التأويل ظاهرة لغوية قبل أن تكون ظاهرة عقدية، فهو ضرورة من ضرورات اللغة، وهو أداة لترويض النفس على التفقه في العربية، والنظر في دلالات الألفاظ، والغور في أسرارها الخفية ودقائقها.

- وضوح موقف ابن القيم من التأويل، فهو لم يرفضه مطلقًا ولم يقبله

مطلقًا، ووسطية الموقف هذه جعلته يقسم التأويل على قسمين: مقبول ومردود، فالمقبول: ما كان بمعنى التفسير والبيان على وفق أصول اللغة، وهذا النوع لا غنى لنا عنه، إذ هو السبيل إلى فهم القرآن ومعانيه ومن هذا القسم: ما جاء مخالفًا للقواعد النحوية وشذ عنها، فهذا لامناص من تأويله حتى يرد إلى أصوله وقواعده.

أما المردود: فهو ما كان فيه تحريف للنصوص وصرفها عن ظاهرها اللائق بها إلى غير ظاهرها من دون دليل، بل هو على وفق أصول الفرق الكلامية وقوانين علم الكلام،لاعلى وفق أصول اللغة فهذا النوع رده ابن القيم؛ لأنه لا يستند إلى اللغة، وإنما يستند إلى أصول الفرق وقوانينها.

- أظهر البحث جهود ابن القيم الأصولية المتميزة في خدمة اللغة العربية، ولا سيما في مجال دلالة الألفاظ والتراكيب.

- كشفت صفحات البحث عن معرفة لغوية واسعة لابن القيم، وظفها لخدمة الشريعة، وقد كان له موقف متميز قائم على النقد والتتبع ولاسيما في المجاز والمشترك والترادف، ونشأة اللغة، وقضية الأسماء والصفات لله سبحانه وتعالى.

- كشف البحث عن موقف ابن القيم من المجاز، وأن الخلاف بين ابن القيم ومخالفيه خلاف لفظي إذا استثنينا آيات الصفات لله سبحانه وتعالى، فما يسميه المخالفون مجازًا، يسميه ابن القيم أسلوبًا من أساليب العرب، حقيقة في جميع موارده. وهذا اعتراف من ابن القيم بمضمون المجاز وفحواه، ولكنه يرى المصطلح غير منضبط؛ لذا رده، ورفض التسمية للوازمها الخطيرة، وهو بهذا يشير إلى رفض المصطلح المعروف.

- كشف البحث عن موقف ابن القيم من الحذف، إذ لم يتوسع فيه توسع ابن جنّي، ولم يرفضه مطلقًا، وإنّما قَبِلَ منه ما وافق الدليل، مع تضييقه للمفهوم الأخير، في نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ .

- دافع ابن القيم عن اللغة والشريعة، وصد عنهما سهام المحرفين من خلال موقفه المنضبط من قضية التأويل، والمجاز، والحذف، إذ رد كثيرًا من التأويلات المتعسفة التي سلكها المتأولون المحرفون لتأويل معاني اللغة عمومًا، ومعاني الكتاب والسنة خصوصًا، فدافع عن عقيدة السلف ولا سيما في مسألة الصفات الإلهية، وكانت اللغة وسيلته المهمة في دفاعه، وبذلك حفظ لنا الشريعة واللغة.

- تأثُّر ابن القيم بالمذهب السلفي واضح وظاهر ولاسيما في المجاز، والحذف، إذ ردّ كثيرًا من صورهما؛ صونًا لكتاب الله من تأويل المبطلين.

- امتزجت مباحث ابن القيم اللغوية بكثير من المباحث الشرعية.

- اهتم ابن القيم بالسياق، وعول عليه كثيرًا في فهم دلالة التراكيب، وبذلك يعد من المؤسسين الأوائل لنظرية السياق، إذ عدّ السياق أمرًا ضروريًا لفهم مراد المتكلم.

ويبدو لي أن هذا الموضوع يحتاج دراسة خاصة يُبرَزُفيها السياق و دلالته عند ابن القيم.

- التنبيه على لغوية ابن القيم المتمثلة في بعض كتبه كبدائع الفوائد، وأعلام الموقعين، والتبيان في أقسام القرآن، سواءٌ أكان مسبوقًا أم مبتكرًا.

- تأثر ابن القيم بشخصيتين كبيرتين كان لهما الأثر الكبير فيه، فقد تأثر

بشيخه ابن تيمية في كثير من الجوانب الشرعية و اللغوية، وتأثر أيضًا بشخصية السهيلي وكتابه (نتائج الفكر) الذي نقل منه ابن القيم كثيرًا من أبحاثه بنصها، و مع هذا لا نعدم منه آراء يناقش فيها الأخير في بعض مسائل النحو.

- ربط ابن القيم الدرس النحوي ببلاغة القرآن، ليدلنا على أن البلاغة هي النحو العالي كما يسميه بعضهم.

- عوّل ابن القيم على الدليل كثيرًا وهو يناقش مسائل النحو، ولم يكن متعصبًا لمذهب معين.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

المصادر والمراجع

- أولاً: القرآن الكريم.

- ثانيًا:

١- ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة: لعبداللطيف الزبيدي (٨٠٢هـ)، تحقيق: طارق الجنابي، مكتبة النهضة العربية، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٨م.

٢- الإبانة عن أصول الديانة: لأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط٥، ١٤٠٩هـ.

٣- ابن قيم الجوزية جهوده في الدرس اللغوي: لطاهر سليمان بن حمودة، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية،١٩٧٦م.

٤- ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده: لبكر بن عبدالله أبو زيد، الرياض، دار العاصمة، ١٤١١هـ.

٥- ابن القيم اللغوي: لأحمد ماهر البقري، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٩م.

٦- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر: لأحمد بن عبدالغني الدمياطي (١١١٧هـ)، علق عليه: علي محمد الضباع، بيروت، دار الندوة الجديدة.

٧- إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد: لعبدالسلام اللقاني (١٠٨٠هـ)، حلب، دار القلم العربي، ط١، ١٤١١هـ.

٨- الإتقان في علوم القرآن: لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، بيروت، دار الندوة الجديدة.

٩- اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: عوّاد عبدالله المعتق، الرياض، مكتبة الرشد، ط٢، ١٩٩٥م.

١٠- الإجهازعلى منكري المجاز: لعيسى بن عبدالله بن محمد بن مانع الحميري، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٩٩٨م.

١١- الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي (٤٢٩هـ)، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتب العربي، ط٢، ١٩٨٦م.

١٢- الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم (٤٥٦ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٣- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: لعبدالله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م.

١٤- اختيارات ابن القيم الأصولية: جمعه أبو عبدالرحمن الجزائري، دار ابن باديس، ط١، ٢٠٠٥م.

١٥- أدب الكاتب: لابن قتيبة (٢٧٦هـ)، حققه: محمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٦م.

١٦- آراء في الضمير العائد ولغة أكلوني البراغيث: لخليل عمايرة، عمّان، دار البشير.

١٧- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: لأبي المعالي عبدالملك الجويني (٤٧٨هـ)، تحقيق: أسعد تميم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٥م.

١٨- أساس التقديس في علم الكلام: للفخرالرازي (٦٠٦هـ)، مصر، مطبعة الحلبي، ١٩٣٥م.

١٩- أسرار البلاغة في علم البيان: لعبدالقاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، تحقيق: محمد رشيد رضا، وأسامة صلاح الدين منيه، بيروت، دار إحياء العلوم، ط١، ١٩٩٢م.

٢٠- الأسماء والصفات: لأبي بكر أحمد البيهقي (٤٥٨هـ)، دار إحياء التراث العربي.

٢١- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: لعز الدين بن عبدالسلام (٦٦٠هـ)، عناية: رمزي دمشقية، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٧م.

٢٢- الأشباه والنظائر في النحو: لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، مراجعة: فائز ترحيني، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٤م.

٢٣- إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد: لأحمد عبدالمهيمن، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٤- أصول الدين: لعبدالقاهر البغدادي (٤٢٩هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨١م.

٢٥- الأصول في النحو: لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج (٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٦م.

٢٦- أصول النحو العربي: لمحمد عيد، القاهرة، ١٩٧٢م.

٢٧- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: لأبي عبدالله ابن خالويه (٣٧٠هـ)، بيروت، دار السرور.

٢٨- إعراب القرآن: لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (٣٣٨هـ)، تحقيق: زهير غازي زاهد، بيروت، عالم الكتب، ط٣، ١٩٨٨م.

٢٩- إعراب القراءات السبع وعللها: لأبي عبدالله ابن خالويه (٣٧٠هـ)، تحقيق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٢م.

٣٠- أعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، حققه: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٥٥م.

٣١- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: مجدي فتحي السيد، القاهرة، دار الحديث، ط٧، ١٩٩٩م.

٣٢- الاقتراح في علم أصول النحو: لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، حيدر أباد الدكن، ط٢، ١٣٥٩هـ.

٣٣- أقسام الكلام من حيث الشكل والوظيفة: فاضل مصطفى الساقي، تقديم: تمام حسان، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٧م.

٣٤- ألفية بن مالك في النحو والصرف: لابن مالك (٦٧٨هـ)، دمشق، مكتبة الإحسان، ط٢، ١٩٧٠م.

٣٥- الأم: للإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، خرج أحاديثه: محمود مطرجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م.

٣٦- الإمام ابن تيمية وقضية التأويل دارسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية: لمحمد السيد الجلينيد، شركة مكتبات عكاظ، ط٣، ١٩٨٣م.

٣٧- إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: لأبي البقاء العكبري (٦١٦هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة الحلبي، ط١، ١٩٦١م.

٣٨- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: لأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري (٥٧٧هـ)، دار الفكر.

٣٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: لابن هشام (٧٦١هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٦م.

٤٠- الإيضاح شرح المصباح (الشهير بشرح الثلاثين المسألة): لأحمد بن يحي بن أحمد الصعدي (١٠٦١هـ)، مراجعة: حسن بن يحي اليوسفي، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، ط١، ٢٠٠٠م.

٤١- الإيضاح في علوم البلاغة والمعاني والبيان والبديع (مختصر تلخيص المفتاح): للخطيب القزويني (٧٣٩هـ)، مراجعة: بهيج غزاوي، بيروت، دار إحياء العلوم، ط١، ١٩٨٨م.

٤٢- البحر المحيط في أصول الفقه: لبدرالدين الزركشي (٧٩٤هـ)، حرره: عبدالقادر عبدالله العاني، وراجعه: عمر الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٨٨م.

٤٣- بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمعه: يسري السيد

محمد، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط١، ١٩٩٣م.

٤٤- بدائع الفوائد: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، حققه: بشير محمد عيون، دمشق، مكتبة دارالبيان، ط١، ١٩٩٤م.

٤٥- البداية والنهاية: لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق: برار أبي حيان، القاهرة، دار أبي حيان، ط١، ١٩٩٦ م.

٤٦- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.

٤٧- البرهان في علوم القرآن: لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٠م.

٤٨- بطلان المجاز وأثره في إفساد التصور: لمصطفى عيد الصياصنة، دار المعراج، ١٤١٢هـ.

٤٩- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ١٩٦٤م.

٥٠- البلاغة تطور وتاريخ: لشوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط٦، ١٩٨٣م.

٥١- البيان والتبيين: للجاحظ (٢٥٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ط٢.

٥٢- تاج العروس من جواهر القاموس: لمحب الدين محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تحقيق: علي شبري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م.

٥٣- تاريخ بغداد: لأبي بكر أحمد بن علي البغدادي (٤٦٣هـ)، تحقيق: عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

٥٤- تأويل اللفظة باللفظة ذواتي الجذر الواحد في القرآن الكريم (دراسة نحوية/ دلالية): لعبدالله بن محمد بن شهاب، عدن، مركز الإبداع الثقافي، ط١، ٢٠٠٩م.

٥٥- تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة (٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٦م.

٥٦- تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة (٢٧٦هـ)، علق عليه: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٧- التأويل النحوي في القرآن الكريم: لعبدالفتاح الحموز، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٩٨٤م.

٥٨- التبصير في معالم الدين: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق: علي بن عبدالعزيز بن علي الشبل، الرياض، دار العاصمة، ط١، ١٩٩٦م.

٥٩- التبيان في إعراب القرآن: لأبي البقاء العكبري (٦١٦هـ)، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م.

٦٠- التبيان في أقسام القرآن: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، حققه: أبو عبدالرحمن عادل بن أحمد حامد محمد، الإسكندرية، دار الإيمان، ٢٠٠٢م.

٦١- تجديد النحو ونظرة سواء: لأمين عبدالله سالم، مصر، مطبعة الأمانة، ط١، ١٩٨٦م.

٦٢- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: لأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، حققه: حسن هنداوي، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٩٧م.

٦٣- تصحيح الفصيح وشرحه: لابن درستويه (٣٣٧هـ)، تحقيق: محمد بدوي المختون، مصر، القاهرة، وزارة المعارف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٨م.

٦٤- التعريفات: للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ)، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٦م.

٦٥- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: لمحمد الدماميني (٨٢٧هـ)، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن محمد المقدي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط٢، ٢٠٠٤م.

٦٦- تفسير البحر المحيط: لأبي حيان (٧٤٥هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م.

٦٧- تفسير البغوي المسمى معالم التزيل: لأبي محمد البغوي (٥١٦هـ)، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٠م.

٦٨- تفسير الطبري المسمى (جامع البيان في تأويل القرآن): لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٩٩م.

٦٩- تفسير القرآن العظيم: لأبي الفداء ابن كثير (٧٧٤هـ)، خرج أحاديثه: محمود الجميل، وآخرون، القاهرة، مكتبة الصفاء، ط١، ٢٠٠٢م.

٧٠- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): لأبي عبدالله القرطبي (٦٧١هـ) عناية: هشام البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٥م.

٧١- التفسير الكبير: للفخر الرازي (٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٧م.

٧٢- تفسير المشكل من غريب القرآن: لمكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٨٥م.

٧٣- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبدالبر، (٤٦٣هـ)، حققه: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد البكري، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٣، ١٩٨٨م.

٧٤- تهذيب الأسماء واللغات: لأبي زكريا النووي (٦٧٦هـ)، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م.

٧٥- تهذيب اللغة: لأبي منصور الأزهري (٣٧٠هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

٧٦- ثلاثة كتب في الأضداد: ١- للأصمعي (٢١٦هـ)، ٢- لأبي حاتم السجستاني (٢٤٨هـ)، ٣- ليعقوب ابن السكيت (٢٤٤هـ)، ويليها ذيل في الأضداد للصاغاني (٦٥٠هـ)، نشرها / أوغت هفتر، بيروت، دار الكتب العربية، ١٩١٢م.

٧٧- ثلاثة نصوص في الأضداد: ١- لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ)، ٢- لأبي محمد عبدالله بن محمد التوزي (٢٣٣هـ)، ٣- لمحمد جمال الدين بن بدر الدين المنشئ (١٠٠١هـ)، تحقيق: محمد حسين آل ياسين، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٦م.

٧٨- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٦م.

٧٩- الجمل في النحو: لأبي القاسم الزجاجي (٣٤٠هـ)، تحقيق: علي توفيق الحمد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨م.

٨٠- جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: لمحمد لوح، المملكة العربية السعودية، الخبر، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م.

٨١- الجهود النحوية للعثيمين: لنجيب بن محفوظ بن كرامه الزبيدي (رسالة ماجستير)، المكلا، كلية التربية، ٢٠٠٤م.

٨٢- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: لمحمد الصبان (١٢٠٦هـ)، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٩م.

٨٣- حاشية يس على شرح التصريح على التوضيح: لياسين الحمصي (١٠٦١هـ)، دار الفكر، (مطبوع بهامش شرح التصريح على التوضيح).

٨٤- الحدود في النحو: لعلي بن عيسى الرماني (٣٨٤هـ)، طبع ضمن رسالتين في اللغة للرماني (منازل الحروف، الحدود)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، عمّان، دار الفكر، ١٩٨٤م.

٨٥- حروف المعاني: لأبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي (٣٤٠هـ)، حققه: علي توفيق الحمد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢م.

٨٦- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نعيم الأصفهاني (٤٣٠هـ)، تحقيق: سعيد بن سعد الدين خليل الإسكندري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

٨٧- الحمل على غير الظاهر في الدراسة النحوية: لعبداللطيف سالم باخبازي (رسالة دكتوراه)، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، جمادى الآخرة، ١٤٢٢هـ.

٨٨- الحيوان: للجاحظ (٢٥٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦م.

٨٩- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: لعبدالقادر البغدادي (١٠٩٣هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.

٩٠- الخصائص: لابن جني (٣٩٢ هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٥٢م.

٩١- الخطط المقريزية: للمقريزي (٨٤٥هـ) مكتبة بولاق، ١٢٧٠هـ.

٩٢- الخلاف النحوي في القراءات القرآنية: لناصر سعيد ناصر العيشي (رسالة دكتوراه)، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، ٢٠٠٢م.

٩٣- درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

٩٤- دراسات في فقه اللغة: لصبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ط٩، ١٩٨١م.

٩٥- الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية: لهادي أحمد فرحان الشجري، دار البشائر الإسلامية.

٩٦- دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة): لأحمد محمد جلي، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية،١٩٨٦م.

٩٧- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣م.

٩٨- دلالة الألفاظ: لإبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦م.

٩٩- الدلالة اللغوية عند العرب: لعبدالكريم مجاهد، الأردن، عمّان، دار الضياء، ١٩٨٥م.

١٠٠- ديوان الأخطل: شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٤م.

١٠١- ديوان الأعشى الكبير: لميمون بن قيس، شرحه: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م.

١٠٢- ديوان حسان بن ثابت: شرحه: عبدأ مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٤م.

١٠٣- ديوان الخنساء: شرحه: أبو العباس أحمد بن يحي ثعلب (٢٩١هـ)، حققه: أنور أبو سويلم، عمّان، دار عمّان، ط١، ١٩٨٨م.

١٠٤- ديوان ذي الرمة غيلان بن عقبة العدوي (١١٧هـ): شرح: أبي نصر الباهلي، رواية ثعلب، حققه: عبدالقدوس أبو صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٣م.

١٠٥- ديوان رؤبة بن العجاج: تصحيح: وليم ابن الورد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م.

١٠٦- ديوان المعاني: لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ)، شرح: أحمد حسن بسبح، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م.

١٠٧- ديوان النابغة الذبياني: شرحه: عباس عبد الساتر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦م.

١٠٨- الذيل على طبقات الحنابلة: لابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، بيروت، دار المعرفة.

١٠٩- الرد على المنطقيين: لابن تيمية (٧٢٨هـ)، الرياض، مكتبة الحرمين، ط٣، ١٩٧٧م.

١١٠- الرد على الجهمية والزنادقة: لأحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، الرياض، دار اللواء، ط٢، ١٤٠٣هـ.

١١١- الرد على النحاة: لابن مضاء القرطبي (٥٩٢ هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط٣.

١١٢- الرسالة: للإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.

١١٣- رصف المباني في شرح حروف المعاني: لأحمد المالقي (٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد الخراط، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٩٨٥م.

١١٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الفضل الآلوسي، (١٠٢٧هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م.

١١٥- روضة المحبين ونزهة المشتاقين: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، خرج أحاديثه: عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار الخير، ط٢،١٩٩٨م.

١١٦- زاد المسير في علم التفسير: لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٩٨٧م.

١١٧- زاد المعاد في هدي خير العباد: لابن قيم الجوزية (٧٥١)، حققه: شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٩٩٤م.

١١٨- سر الفصاحة: لأبي محمد عبدالله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٩، ١٩٩٥م.

١١٩- سنن أبي داود: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٨م.

١٢٠- سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث.

١٢١- سنن النسائي: لأحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٩م.

١٢٢- سيرأعلام النبلاء: لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، حققه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٨م.

١٢٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م.

١٢٤- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: لابن عقيل (٧٦٩هـ)، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٩٨م.

١٢٥- شرح الأساس الكبير شفاء صدور الناس بشرح الأساس: لأحمد بن محمد بن صلاح الشرفي (١٠٥٥هـ)، تحقيق: أحمد عطا الله عراف، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، ط١، ١٩٩١م.

١٢٦- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: لأبي الحسن الأشموني (٩٠٠هـ)، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: حسن حمد، إشراف: أميل يعقوب، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.

١٢٧- شرح الأصول الخمسة: لعبدالجبار الهمداني (٤١٥ هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

١٢٨- شرح التسهيل: لابن مالك (٦٧٨هـ)، تحقيق: عبدالرحمن السيد، ومحمد المختون، الجيزة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٩٩٠م.

١٢٩- شرح التصريح على التوضيح: لخالد الأزهري (٩٠٥ هـ)، بيروت، دار الفكر.

١٣٠- شرح جمل الزجاجي: لأبي الحسين بن خروف (٦٠٩هـ)، تحقيق ودراسة: سلوى محمد عمر عرب، السعودية، جامعة أم القرى، ١٤١٨- ١٤١٩هـ.

١٣١- شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير): لابن عصفور الإشبيلي (٦٦٩هـ)، تحقيق: صاحب أبو جناح، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٩م.

١٣٢- شرح ديوان جرير: شرحه: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

١٣٣- شرح شافية ابن الحاجب: لرضي الدين الإستراباذي (٦٨٦هـ)، مع شرح شواهده لعبدالقادر البغدادي (١٠٩٣هـ)، حققها: محمد محي الدين عبدالحميد، وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.

١٣٤- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام (٧٦١هـ)، ومعه كتاب منتهى الإرب بتحقيق شرح شذور الذهب: لمحمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر.

١٣٥- شرح القصيدة النونية المسماة (الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية): لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، شرح: محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٣٦- شرح الكافية في النحو: لرضي الدين الاستراباذي (٦٨٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

١٣٧- شرح المفصل: لموفق الدين بن يعيش النحوي (٦٤٣هـ)، بيروت، عالم الكتب.

١٣٨- الشعر والشعراء: لأبي محمد بن قتيبة (٢٧٦هـ)، بيروت، دار إحياء العلوم، ط٣، ١٩٨٧م.

١٣٩- شفاء العليل في إيضاح التسهيل: لأبي عبدالله محمد السلسيلي (٧٧٠هـ)، تحقيق: الشريف عبدالله علي البركاني، بيروت، دار الندوة، ط١، ١٩٨٦م.

١٤٠- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣.

١٤١- الصاحبي: لأبي الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٤٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م.

١٤٣- صحيح البخاري: للإمام البخاري (٢٥٦هـ)، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م.

١٤٤- صحيح مسلم: للإمام مسلم (٢٦١هـ)، الرياض، دار المغني، ط١، ١٩٩٨م.

١٤٥- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، ط٣، ١٩٩٨م.

١٤٦- الطبقات الكبرى: لابن سعد (٢٣٠هـ)، بيروت، دار صادر، ١٩٨٥م.

١٤٧- طرائق تحليل المعنى: لسعيد أحمد البطاطي، بحث لم ينشر بعد.

١٤٨- طريق الهجرتين وباب السعادتين: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ضبط نصه، وخرج أحاديثه: عمر بن محمود أبو عمر، الدمام، دار ابن القيم، ط٢، ١٩٩٤م.

١٤٩- ظاهرة الاستغناء في النحو العربي: لعبدالله صالح بابعير (رسالة ماجستير)، جامعة اليرموك، ١٤١٤هـ.

١٥٠- ظاهرة الإهمال في النحو العربي: لسعيد أحمد البطاطي (رسالة ماجستير)، الجامعة المستنصرية، كلية التربية، ١٩٩٨م.

١٥١- ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم: لمحمد عبدالقادر هنادي، مكة المكرمة، مكتبة الطالب الجامعي، ط١، ١٩٨٨م.

١٥٢- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: للسيد أحمد عبدالغفار، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٥م.

١٥٣- ظاهرة التعويض في النحو العربي: لعبدالله صالح بابعير، الجمهورية اليمنية، دار حضرموت للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.

١٥٤- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: لطاهر سليمان حموده، الإسكندرية، الدار الجامعية، ١٩٨٣م.

١٥٥- ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين علماء اللغة القدامى والمحدثين: لعبدالفتاح حسن علي البجة، الأردن، عمّان، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م.

١٥٦- ظاهرة النيابة في العربية: لعبدالله صالح بابعير، الجمهورية اليمنية، دار حضرموت للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٠م.

١٥٧- عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: لأحمد بن محمد بن صلاح الشرفي (١٠٥٥هـ)، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، ط١، ١٩٩٥م.

١٥٨- علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين: لحسن بشير صالح، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٣م.

١٥٩- علم الدلالة: لأحمد مختار عمر، الكويت، دار العروبة، ط١، ١٩٨٢م.

١٦٠- علم اللغة: لحاتم صالح الضامن، الموصل، ١٩٨٩م.

١٦١- علم اللغة: لعلي عبدالواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر، ط٧، ١٩٧٣م.

١٦٢- علم اللغة العام: لفردينان دي سوسير، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، الموصل، ١٩٨٨م.

١٦٣- علم المعاني وأساليبه البلاغية: طاهر عبدالرحمن قحطان، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط١١، ١٩٩٧م.

١٦٤- العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

١٦٥- فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير: لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) حققه: عبدالرحمن عميرة، المنصورة، دار الوفاء، ط٢، ١٩٩٧م.

١٦٦- الفتوى الحموية: لابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: حمد بن عبدالمحسن التويجري، الرياض، دار الصميعي، ط١، ١٩٩٨م.

١٦٧- الفرق بين الفرق: لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي (٤٢٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٨م.

١٦٨- الفصل في الملل والأهواء والنحل: لابن حزم (٤٥٦هـ)، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٩م.

١٦٩- الفصول في العربية: لأبي محمد بن الدهان (٥٦٩هـ)، تحقيق: فائز فارس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨م.

١٧٠- الفعل زمانه وأبنيته: لإبراهيم السامرائي، بيروت، مؤسة الرسالة، ط٤، ١٩٨٦م.

١٧١- فقه اللغة وأسرار العربية: لأبي منصور الثعالبي (٤٣٠هـ)، بيروت، دار مكتبة الحياة.

١٧٢- في أصول النحو: لسعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.

١٧٣- في اللهجات العربية: لإبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٩، ١٩٩٥م.

١٧٤- في النحو العربي نقد وتوجيه: لمهدي المخزومي (١٩٩٣م)، بيروت، دار الرائد العربي، ط٢، ١٩٨٦م.

١٧٥- في علم الدلالة: لمحمد سعد محمد، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، ط١، ٢٠٠٢م.

١٧٦- القاموس المحيط: لمجد الدين الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٩٩٨م.

١٧٧- القراءات وعلل النحويين فيها المسمّى (علل القراءات): لأبي منصور الأزهري (٣٧٠هـ)، تحقيق: نوال بنت إبراهيم الحلوة، ط١، ١٩٩١م.

١٧٨- قرار التضمين، مجلة مجمع اللغة العربية الملكي، القاهرة، مطبعة بولاق، ١٩٣٥م.

١٧٩- القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة: لخالد بن سعود العصيمي، الرياض، دار التدمرية، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٨٠- قطوف لغوية: لعبدالفتاح المصري، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ط١، ١٩٨٤م.

١٨١- القياس في النحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكرية: لأبي علي الفارسي (٣٧٧هـ)، تحقيق: منى إلياس، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٨٥م.

١٨٢- الكامل: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أحمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م.

١٨٣- الكتاب: لعمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بـ (سيبويه) (١٨٠هـ)، علق عليه: إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،١٩٩٩م.

١٨٤- الكتب المعزوة إلى غير مصنّفيها: لأبي الأشبال أحمد شاكر (١٣٧٩هـ)، مجلة المنار،المجلد ١٩، الجزء الثاني، العدد١٢٠، رمضان ١٣٣٤هـ، يونيو ١٩١٦م.

١٨٥- كشاف اصطلاحات الفنون: لمحمد التهانوي (المتوفى بعد ١١٥٨هـ)، تحقيق: لطفي عبدالبديع، مصر، ١٩٧٢م.

١٨٦- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٧م.

١٨٧- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٨٨- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: لمكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ)، تحقيق: محيي الدين رمضان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٨٧م.

١٨٩- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: لأبي البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٣٤م.

١٩٠- اللباب في علل البناء والإعراب: لأبي البقاء العكبري (٦١٦هـ)، تحقيق:

خليل بنيّات الحسّون (رسالة دكتوراة)، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٧٦م.

١٩١- لسان العرب: لأبي الفضل ابن منظور (٧١١هـ)، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٥٥م.

١٩٢- اللغة العربية معناها ومبناها: لتمام حسان، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

١٩٣- لمع الأدلة في أصول النحو: لأبي البركات ابن الأنباري (٥٧٧هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٧١م.

١٩٤- اللمع في العربية: لابن جني (٣٩٢هـ)، تحقيق: حامد المؤمن، بيروت، عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م.

١٩٥- متشابه القرآن: لعبدالجبار بن أحمد القاضي (٤١٥هـ)، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة، دار التراث، ١٩٦٩م.

١٩٦- مجاز القرآن: لأبي عبيدة محمد بن المثنى التيمي (٢١٠هـ)، عارضه بأصوله: محمد فؤاد سوزكين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨١م.

١٩٧- المجاز في البلاغة العربية: لمهدي السامرائي، سورية، دار الدعوة، ط٢، ١٩٧٤م.

١٩٨- المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوزيه وما نعيه: لعبدالعظيم المطعني، مصر، مطبعة حسان، ١٩٨٥م.

١٩٩- المجازات النبوية: للشريف الرضي (٤٠٦هـ)، تحقيق: محمود مصطفى، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٧م.

٢٠٠- مجمل اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق: زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٤م.

٢٠١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، الرياض، دار عالم الكتب، ١٩٩١م.

٢٠٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لابن عطية (٥٤٦ هـ)، تحقيق:

عبدالعال السيد إبراهيم، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط١، ١٩٩١م.

٢٠٣- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (٦٠٦هـ)، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٠٤- المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، تحقيق: عادل أحمد الموجود، وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٠٥- مختار الصحاح: لمحمد الرازي (٦٠٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م.

٢٠٦- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، اختصره: محمد الموصلي (٧٧٤هـ)، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٩٩٢م.

٢٠٧- المخصص: لابن سيده (٤٥٨هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٠٨- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، دار الحديث، ١٩٥٦م.

٢٠٩- مدخل إلى فقه اللغة العربية: لمحمد قدّور، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٣م.

٢١٠- المذهب السلفي في اللغة والنحو (ابن تيمية وابن القيم): لعبدالفتاح الحموز، مجلة الحكمة، عدد ١٤، بريطانيا، ليدز، ١٤١٨هـ.

٢١١- مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: لأحمد القاضي، الرياض، دار العاصمة، ط١، ١٩٩٦م.

٢١٢- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، شرح وتعليق: محمد أبي الفضل إبراهيم وآخرين، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٢م.

٢١٣- المساعد على تسهيل الفوائد: لبهاء الدين بن عقيل (٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد كامل بركات، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠م.

٢١٤- المستدرك على الصحيحين: لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم (٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م.

٢١٥- المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م.

٢١٦- مشكل إعراب القرآن: لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٤م.

٢١٧- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأحمد بن محمد الفيومي (٧٧٠هـ)، دار الفكر.

٢١٨- مصطلحات في كتب العقائد: لمحمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، ط١، ٢٠٠٦م.

٢١٩- معاني القرآن: للأخفش سعيد بن مسعدة (٢١٥هـ)، تحقيق: عبد الأمير أمين الورد، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٥م.

٢٢٠- معاني القرآن: لأبي زكريا الفراء (٢٠٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار السرور، ١٩٥٥م.

٢٢١- معاني القرآن وإعرابه: لأبي إسحاق الزجاج (٣١١هـ)، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٨م.

٢٢٢- معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٩م.

٢٢٣- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لجمال الدين ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، حققه: مازن المبارك، ومحمد علي، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م.

٢٢٤- مفتاح العلوم: لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م.

٢٢٥- المفصل في علم العربية: لأبي القاسم الزمخشري (٥٣٨هـ)، بيروت، دار الجيل، ط٢، ١٣٢٣هـ.

٢٢٦- المفضليات: للمفضل بن محمد الضبي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ط١٠، ١٩٩٢م.

٢٢٧- المقتضب: لأبي العباس المبرد (٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، بيروت، عالم الكتب.

٢٢٨- الملل والنحل: لأبي الفتح الشهرستاني (٥٤٨هـ)، تحقيق: سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.

٢٢٩- من أسرار اللغة: لإبراهيم أنيس، ط٢، ١٩٦٦م.

٢٣٠- مناهج الأدلة في عقائد الملة: لابن حزم (٤٥٦هـ)، تحقيق: محمود قاسم، مطبعة الأنجلو، ط٣، ١٣١٧هـ.

٢٣١- منثورالفوائد: لأبي البركات الأنباري (٥٧٧هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٣م.

٢٣٢- المنصف: شرح أبي الفتح عثمان ابن جني (٣٩٢هـ)، لكتاب التصريف: للمازني (٢٤٨هـ)، تحقيق: إبراهيم مصطفى وآخرين، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٥٤م.

٢٣٣- منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز: لمحمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، طبع ضمن الجزء الأخير من كتابه (أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن)، بيروت، عالم الكتب.

٢٣٤- منهاج السنة النبوية: لابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار أحد، ١٩٨٤م.

٢٣٥- المواقف في علم الكلام: للقاضي عبدالرحمن الإيجي (٧٥٦هـ)، بيروت، عالم الكتب.

٢٣٦- الموضح في وجوه القراءات وعللها: لنصر بن علي بن محمد الشيرازي

(٥٦٥هـ)، تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، جدة، ط١، ١٩٩٣م.

٢٣٧- نتائج الفكر في النحو: لأبي القاسم عبدالرحمن بن عبدالله السهيلي (٥٨١هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، دار الرياض، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٣٨- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة: لمحمد الطنطاوي، تحقيق: أبي محمد عبدالرحمن بن محمد بن إسماعيل، مكتبة إحياء التراث، ط١، ٢٠٠٢م.

٢٣٩- النشر في القراءات العشر: لابن الجزري (٨٣٣هـ)، دار الفكر.

٢٤٠- نظرية العامل في النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه: لسعيد أحمد البطاطي (رسالة دكتوراه)، الجامعة المستنصرية، كلية التربية، ربيع الثاني، ١٤٢٣هـ.

٢٤١- نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد: للدارمي (٢٨٠هـ)، مطبعة أنصار الله، ١٣٥٨هـ.

٢٤٢- النكت الحسان في شرح غاية الإحسان: لأبي حيان (٧٤٥هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٥م.

٢٤٣- النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير (٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناجي، بيروت، دار الفكر، ١٩٦٣م.

٢٤٤- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.

٢٤٥- الوافي بالوفيات: لصلاح الدين الصفدي (٧٦٣هـ)، ط٢، ١٣٨١هـ.

٢٤٦- واو الثمانية في اللغةالعربية: لرشيد العبيدي، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٥م.

٢٤٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين بن خلكان (٦٨١هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٧م.

ارتبط التأويل في بداياته بالتفسير منذ بدأ تفسير كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، ومع مرور الزمن واختلاط الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية، ونشوء الفرق الإسلامية، اتخذ التأويل معنًى خاصًا ارتبط بصرف المعنى الظاهر للفظ إلى معنى غير ظاهر، وكان لذلك خطر كبير على الفكر الإسلامي، قد يصل حد التحريف، وقد يسر الله فرقة ونفرًا للمنافحة عن كتابه وسنة نبيه وشرعه، وقد توسم المؤلف في ابن القيم أنه من أولئك المنافحين، فكانت له صولات وجولات مع المؤولين المفرطين، وقد انشغل المؤلف بذلك الأمر حينا من الدهر، ثم تحيَّن فرصة تقديمه لأطروحة الماجستير، فعقد العزم على جعلها لدراسة موقف ابن القيم من التأويل اللغوي والنحوي، وكان هذا الكتاب الذي بين أيديكم ثمرة هذا العزم والجهد المبارك، وقد جاء في مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول، طرح فيها مجموعة من الأحكام المهمة، ثم موقف ابن القيم من التأويلين اللغوي والنحوي، وقد حرص المؤلف على عرض آراء النحويين في كل مسألة من مسائل التأويل مبينا رأي ابن القيم فيها، مراعيا الحقائق الشرعية بجانب الحقائق اللغوية.

نسأل الله تعالى أن ينفع به ويثقل به موازينه يوم الدين.

الناشر

دار الوفاق
DAR AL WIFAQ

9789778627306

دار الوفاق الحديثة للنشر والتوزيع
واتس آب: +2001008170225